PLATON I

Născut la Atena în 427 î. Cr, într-o familie de vază, Platon părea menit să se implice în politică. De altfel, unchii săi, Critias şi Charmides, îl invitaseră să li se alăture la guvernarea lor tiranică, care urmase capitulării Atenei înaintea Spartei, în 404. Întâlnirea cu Socrate, al cărui discipol devenise deja de câţiva ani, i-a schimbat însă complet destinul. Dar în 399 Socrate e condamnat la moarte de democraţia recent restaurată pentru delict de opinie: ar fi introdus în cetate zei noi şi ar fi corupt tineretul. Platon se expatriază pentru mai mulţi ani: călătoreşte la Megara, apoi la Cyrène, în Egipt şi, în fine, la Siracuza, în Sicilia. Aici intră în conflict cu tiranul Dionysios cel Bătrân şi e expulzat forţat. Revine la Atena şi, în jurul lui 370, înfiinţează Academia, prima şcoala superioară de filosofie şi ştiinţe. Răsunetul acesteia va fi imens. Platon nu renunţă însă la proiectul de a întemeia în Sicilia domnia filosofilor, despre care scrie în dialogul *Republica*. De aceea mai călătoreşte de două ori acolo, la invitaţia lui Dionysios II, fiul şi moştenitorul lui Dionysios cel Bătrân, mort între timp. Nu reuşește să-l convertească la filosofie pe Dionysios II şi, din nou, îşi riscă viaţa. Filosoful continuă să-şi scrie opera şi să predea la Academie până la moarte, în 347.

De la Platon ne-a rămas o operă impresionantă, cuprinzând 32 de scrieri considerate autentice. Majoritatea dintre ele sunt dialoguri, şi majoritatea dialogurilor l-au drept personaj principal pe Socrate, care dezbate cu feluriţi interlocutori teme filosofice dintre cele mai diverse: etică, politică, religie, metafizică, psihologie, logică, iubire, fizică. Din punct de vedere filosofic, opera lui Platon a format temelia filosofiei europene, fie că ea a fost urmată, comentată şi dezvoltată, fie că a fost combătută. Pe de altă parte, nu puţini au recunoscut valoarea literară deosebită a dialogurilor – cu răsturnări neaşteptate de situaţie, personaje admirabil caracterizate, ironie subtilă, uneori elan mistic. Iar raţionamentul riguros

se intersectează adesea cu imagini poetice, alegorii şi mituri, care, toate laolaltă, jalonează reperele condiţiei umane aşa cum n-a făcut-o nimeni altcineva vreodată.

PLATON

OPERA INTEGRALĂ VOLUMUL I

APĂRAREA LUI SOCRATE CRITON EUTYPHRON

CHARMIDES ALCIBIADE I ION HIPPIAS I

HIPPIAS ÎI PROTAGORAS LACHES THEAGES LYSIS

TRADUCERE, INTRODUCERE GENERALĂ, INTRODUCERI ŞI NOTE DE ANDREI CORNEA

HUMANITAS BUCUREŞTI

Platon – Opera integrală este un proiect susţinut de Fundaţia „Republica Literelor" şi Editura Humanitas.

Fundaţia „Republica Literelor", Editura Humanitas şi traducătorul mulţumesc Amrop România, doamnei Oana Ciornei şi domnului Mircea Ţiplea pentru sprijinul acordat în vederea publicării acestei ediţii.

Redactori: Dionisie Pârvuloiu, Grigore Vida Coperta: Mihail Coşuleţu Macheta: Radu Gârmacea DTP: Corina Roncea, Dan Dulgheru

Tipărit la Monitorul Oficial R.A.

© HUMANITAS, 2021

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României PLATO

Platon – Opera integrală / trad., introd. generală, introduceri şi note de Andrei Cornea.

— Bucureşti: Humanitas, 2021 – 6 vol.

ISBN 978 – 973 – 50 – 6605 – 5 Voi. 1: Apărarea lui Socrate, Criton, Euthyphron, Charmides, Alcibiade I, Ion, Hippias I, Hippias II, Protagoras, Laches, Theages, Lysis. – 2021.

— Conţine bibliografie.

— ISBN 978 – 973 – 50 – 6606 – 2 I. Cornea, Andrei (ed. şt.) 1

EDITURA HUMANITAS Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51 www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro Comenzi prin e-mail: vânzări libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723 684 194

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

I. Au trecut 47 de ani de la apariţia primului volum din seria Platon, *Opere* (P0,1), la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, şi 28 de ani de la apariţia ultimului volum al seriei (P0,7). Propunându-şi să dea în sfârşit limbii şi culturii române o versiune completă şi nouă – pentru acea vreme – a operelor considerate autentice ale lui Platon, realizată prin grija şi efortul de excepţie ale lui Petru Creţia şi Constantin Noica şi cu colaborarea unui număr considerabil de eminenţi filologi clasici şi filosofi[1], PO a marcat un moment de mare semnificaţie în cunoaşterea la noi a filosofiei universale în general şi a celei antice şi platonice în special. Valoarea traducerilor, aparatul critic de obicei cuprinzător şi bine întocmit, introducerile la dialoguri cu referinţe bogate la literatura internaţională de specialitate au recomandat timp de decenii această ediţie tuturor iubitorilor filosofiei şi ai lui Platon, dar şi studenţilor şi în general tuturor celor care au dorit să se instruiască în discipline umaniste. PO a reprezentat în orice caz un mare progres faţă de traducerile anterioare, incomplete, inegale, uneori inexacte, apărute în volume disparate, adesea fără aparat critic sau cu unul insuficient, realizate mai ales de harnici filologi (cu deosebire Cezar Papacostea şi Şt. Bezdechi), dar de obicei fără pregătire filosofică, şi oricum, devenite inaccesibile practic. Dimpotrivă PO, mulţumită mai ales colaborării dintre Constantin Noica şi Petru Creţia, a îmbinat armonios

1 în afara lui Petru Creția și a lui Constantin Noica, menționez, în ordinea apariției în volume, numele celorlalți colaboratori la PO: Francisca Băltăceanu, Marta Guțu, Sorin Vieru, Simina Noica, Dan Slușanschi, Alexandru Cizek, Șerban Mironescu, Manuela Popescu, Gabriel Liiceanu, Nicolae-Șerban Tanașoca, Liana Lupaș, Manuela Tecușan, Andrei Cornea, Radu Bercea, Alexandru Surdu, Marian Ciucă, Elena Popescu, Cătălin Partenie.

spiritul filosofic cu cel filologic, fiind lucrată pe un plan de ansamblu coerent, ghidat de cronologia probabilă şi aproape general acceptată a operei platoniciene. Trebuie adăugat că ea a beneficiat de o cuprinzătoare şi instructivă introducere generală, ce-i drept întrucâtva marcată ideologic, datorată lui Ion Banu, dar mai ales de comentariile profunde la cele mai multe dintre dialoguri, scrise de Constantin Noica. (Aceste comentarii au fost strânse recent în volumul C. Noica, *Interpretări la Platon*, ediţie îngrijită de Grigore Vida, Humanitas, Bucureşti, 2019.)

Să amintim şi că cei care au lucrat la PO au avut de înfruntat destule greutăţi, cauzate de izolarea academică, de regulă în regimul comunist, şi mă refer mai ales la un acces îngreunat la bibliografia platonică mai nouă. *Last but not least*, să nu uităm şi rolul esenţial pe care l-a avut pentru corecta şi frumoasa editare a volumelor îngrijitorul ediţiei, nepreţuitul redactor de carte Idel Segall.

2. Având în vedere deci valoarea incontestabilă a PO, de ce totuşi încep aventura, odată cu acest volum, a unei noi traduceri în româneşte a operei integrale a lui Platon (POI)?

Primul motiv este că PO a devenit demult inaccesibilă. Abia dacă vreun volum disparat mai poate fi descoperit întâmplător prin anticariate. Ce-i drept, Editura Humanitas a încercat în anii 2000 să reediteze, cu schimbări minime în versiuni, principalele traduceri din PO, sub îngrijirea lui Cătălin Partenie: Platon, *Opere complete* (POC). Au apărut însă numai trei dintre cele şase volume proiectate. Din păcate, o idee neinspirată a noului îngrijitor de ediţie a făcut ca traducerilor să le fie amputate toate notele şi introducerile din PO, sub motiv că ele vor fi date şi lărgite în ultimul volum. (Există, totuşi, câteva anexe folositoare adăugate de Cătălin Partenie.) Inconfortul pe care un asemenea sistem l-ar fi putut produce cititorului a devenit evident la un moment dat şi editurii, care a oprit ediţia. Mult mai fericit editat a fost

volumul Platon, *Dialoguri socratice* (PDS), cuprinzând *Laches*, *Lysis*, *Charmides*, *Hippias Minor*, *Euthyphron*, *Apărarea lui Socrate*, *Criton*. Volumul, îngrijit de Gheorghe Paşcalău şi frumos realizat grafic de Mihail Coşuleţu, reia traducerile şi aparatul critic al dialogurilor respective din volumele I şi II din PO. Totuşi, alte dialoguri, de asemenea „socratice”, adică aparţinând tinereţii lui Platon, precum *Ion*, *Protagoras*, *Alcibiade I*, *Hippias Maior*, lipsesc din PDS, care altminteri beneficiază de o bună introducere a lui Gheorghe Paşcalău, un partizan al paradigmei „unitariene” de interpretare. (Vezi mai jos, capitolul „Cum a fost citit Platon”.) Există aici şi câteva dintre introducerile lui C. Noica. După 1990, Editura Paideia a republicat dialogul *Parmenide*, în traducerea lui Sorin Vieru (VIERU1994), Humanitas a publicat în volum separat *Banchetul* (inexistent în PO), tradus şi comentat de Petru Creţia (CREŢIA 1995), iar mai târziu, tot la Humanitas, în volum separat, apare o nouă traducere (faţă de PO) cu comentariu a lui *Theaitetos*, realizată de mine (CORNEA 2012).[2]

Un al doilea motiv pentru aventura POI este că PO, aşa cum se poate înţelege şi de mai sus, a rămas neterminată. Cititorul nu va găsi în cuprinsul celor şapte volume nici *Banchetul* (aşa cum am precizat, aceasta a fost tradus abia în 1995 de Petru Creţia, în volum separat la Editura Humanitas şi cu o altă concepţie editorială faţă de PO), nici *Legile* (cea mai lungă operă a lui Platon), nici complementul acestora, *Epinomis*, nici *Scrisorile*. Editura IRI a publicat nişte traduceri vechi ale acestor scrieri, datorate lui E. şi Şt. Bezdechi: BEZDECHI 1995; Platon, *Scrisori*. *Dialoguri suspecte*. *Dialoguri apocrife* (BEZDECHI 1996). De asemenea, există o traducere mai nouă a celor 13 *Scrisori* (majoritatea apocrife), realizată de Adelina Piatkowski, pentru Humanitas (PIATKOWSKI

2 Editura Teora a republicat, în două volume, în 1998, traducerea mea la Republica din PO, 5 (traducere revăzută) într-o ediție bilingvă, cu un aparat critic îmbogățit. A fost aproape de la început o raritate bibliofilă.

1997). În sfârşit, alte edituri au republicat vechi traduceri interbelice. Continuă deci să lipsească o ediţie completă, critică şi unitară conceptual în limba română a operei „divinului" Platon.

Nu este însă un risc a încerca să faci de unul singur munca pe care în zilele noastre o asumă de obicei o echipă? Bineînţeles că este, şi Petru Creţia deja prevenea împotriva acestui risc în introducerea sa din P0,2 („Platon în româneşte"). Recunosc riscul şi mi-l asum. Există însă şi unele avantaje ale unei întreprinderi cu autor unic, dintre care cel mai important mi se pare a fi unitatea stilului de traducere şi coerenţa terminologică şi critică.

Despre stilul de traducere pot spune doar atât: voi folosi pentru dialogul lui Socrate cu interlocutorii săi o limbă cumva „adusă la zi", fără „neaoşismele" sau termenii consideraţi „eleganţi", adesea excesiv prezenţi în stilul traducerilor de la noi mai vechi din autori clasici, inclusiv al unora din PO, şi fără a evita neologismele bine implantate în limba de azi. Greaca atică a lui Socrate şi a interlocutorilor săi erau, cu mici stilizări, limba conversaţiei uzuale în timpul său, în gimnazii, în agora şi la locurile de adunare; nu avea nimic arhaic sau excesiv „literar" pe vremea lui Socrate şi Platon, precum aveau deja ioniana lui Herodot, să zicem, sau proza ritmată şi emfatică a retorului şi sofistului Gorgias. De aceea, încerc să redau textul în limba română de azi şi nu într-una fals-arhaizantă sau poetizantă: spun, de exemplu, „cauză" şi nu „pricină", ori „capricioşi şi instabili" şi nu „stihinici şi nestatornici" (*Lysis*, 2 iţă, vezi P0,2 şi POC, 1), rezervând cuvintele mai poetice sau mai arhaice pentru pasajele mitice, pe care Platon însuşi le-a scris în alt registru stilistic decât în cel al dialogului. De asemenea, în traducerea mea nu evit repetiţiile, acolo unde ele există în textul grecesc, mai ales când termeni importanţi sunt în joc. Un exemplu ar putea fi chiar acuzaţia oficială adusă lui Socrate, unde, pentru a reda verbul *nomizein* (aici „a recunoaşte") din *Apărarea lui Socrate*, *24 c*, POC, 1, dar nu

şi P0,1 şi PDS utilizează trei verbe: „a crede”, a „nesocoti”, „a se închina”, la diverse moduri. Pe de altă parte, atunci când Platon foloseşte doi termeni, relativ sinonimici, încerc să procedez la fel în traducere. În general, optez pentru exactitate, fie şi în dauna eleganţei versiunii. Admit că unele forme sau construcţii pot părea neobişnuite sau chiar brutale în traducere; dar cred că ele puteau să sune straniu chiar în greaca de pe timpul lui Socrate şi Platon. Spre pildă, în *Euthyphron*, jjd-e, prefer să traduc pe *hosion* şi pe *anosion* literal prin „pios” şi „nepios”, în loc de mai elegantele forme utilizate de P0,2 şi de PDS „pietate” şi „impietate”. În felul acesta nu stric seria unor adjective substantivizate de tip *phüon*, *kalon*, *aqathon* (folosite în alte situaţii similare). Mai mult, cred că această tipică substantivizare a unor adjective precum cele de mai sus stă la originea uneia dintre marile dificultăţi ale „teoriei formelor” – autoreferenţialitatea inteligibilelor – de care Platon devine conştient în *Parmenide*.

Pe de altă parte, cred că trebuie căutată o anumită coerenţă a traducerii unor termeni-cheie de-a lungul operei platonice, şi asta chiar dacă nu suntem siguri că Platon a înţeles întotdeauna acelaşi lucru prin aceiaşi termeni. (Dar nu ştim nici dacă şi când a început să înţeleagă altceva.) De exemplu, când, tot în *Euthyphron*, 5 d, Socrate vrea să ceară o definiţie a piosului, el se referă la o „unică formă” a acestuia (*mia idéa*). Nu cred că este preferabil de tradus (precum P0,2 şi PDS) prin „unic chip”, deoarece în alte locuri, de exemplu în *Hippias* I, 28 çd, pentru un cuvânt aproape identic şi etimologic şi semantic, *eidos*, P0,2 va folosi cuvântul „formă” Ce să mai spun că tot în P0,4, în *Phaidon*, 102 b, acelaşi cuvânt este tradus prin „Formă” (cu majusculă), iar în *Republica*, *P*0,5 prin „Idee”? în cauză este desigur şi interpretarea noastră asupra evoluţiei gândirii lui Platon şi a momentului când se naşte „teoria formelor”; prefer însă să las cititorului libertatea de interpretare şi traduc constant *idéa* şi *eidos* în această situaţie prin „formă” (cu minusculă). Oricum ar

fi, variaţiile nemotivate în traducerea aceluiaşi termen – precum *andreia*, tradus prin „curaj” în *Laches* (*P*0,1) şi prin „vitejie” în *Republica* (*P*0,5) – nu uşurează viaţa cititorului român care ar dori să aibă o vedere mai generală asupra gândirii platoniciene şi face cu neputinţă alcătuirea unui *index rerum*. Pentru un alt termen dificil, tradus în fel şi chip de traducătorii PO, *sophrosyne*, vezi „Nota introductivă” la *Charmides*. Probleme asemănătoare de coerenţă şi constanţă în traducere pun şi mulţi alţi termeni, precum *téchne*, *epistéme*, *sophia*, *mousiké*, *dôxa*, *synousia*, ori sintagma *theia moira*. (Vezi explicaţiile în note sau în notele introductive la dialoguri.) E evident de aici că numai o traducere nouă şi, pe cât se poate, unitară, poate aduce o soluţie – oricât de imperfectă, dar totuşi o soluţie – acestei probleme.

3. Cred, de asemenea, că este util să existe o abordare *critică* relativ unitară a întregii opere platonice – realizată nu doar prin traducere, ci şi prin introducerile la dialoguri, cât şi prin notele însoţitoare. În PO existau dialoguri comentate excesiv, unele insuficient; perspectivele hermeneutice erau diferite – ceea ce era de fapt normal, atunci când sunt mulţi autori şi când ei aparţineau unor generaţii şi formaţii diferite. Exista şi tendinţa – normală şi ea când fiecare autor se concentra asupra unui singur dialog – de a se ţine insuficient seama de alte dialoguri, unde se regăsesc teme sau idei asemănătoare, ori, dimpotrivă, contrastante. Încerc, aşadar, să prefaţez şi să adnotez opera lui Platon dintr-o perspectivă generală, sintetică şi cât mai unitară posibil, evitând în acelaşi timp orice exces de erudiţie. Sper ca cititorul să dispună de explicaţiile de bază şi să fie atenţionat asupra unor puncte de vedere interpretative diverse, pentru ca să-şi păstreze libertatea de a-şi face singur o opinie informată.

4. Volumele seriei POI vor cuprinde opera lui Platon, prezentată în succesiunea cronologică a scrierii sale, aşa cum cronologia respectivă a fost acceptată de majoritatea

interpreţilor în ultimul secol. Am avea aşadar – se crede – o reflectare a evoluţiei gândirii filosofului, sau, după alţii, o reflectare a planului său de expunere a concepţiilor sale. (Pentru modul cum a fost stabilită cronologia, netransmisă prin tradiţie, vezi mai jos, capitolul „Cum a fost citit Platon”.) Primul volum din serie cuprinde dialogurile de tinereţe, zise „socratice”, deoarece, după foarte mulţi interpreţi, ele ar reda (nu se ştie totuşi cât de fidel) atmosfera şi conţinutul dialogurilor reale ale lui Socrate. În cadrul volumului, ordinea de prezentare a textelor platonice corespunde însă numai în mare cu ordinea cronologică a scrierii lor. Am deschis astfel întreaga serie cu *Apărarea lui Socrate*, deşi este foarte posibil ca aceasta să nu fi fost prima scriere a lui Platon; dar ea este, într-un sens, o bună introducere generală la ansamblul operei şi, de aceea, didactic vorbind, se arată extrem de utilă în această poziţie de început.

Volumul de faţă începe cu o introducere generală pe care am intitulat-o „Cum a fost citit Platon”. Mă opresc în ea mai ales asupra dificultăţilor de interpretare a operei platoniciene în ansamblu – extrem de serioase. Vreau să arăt cum au răspuns acestor dificultăţi timp de multe secole paradigmele hermeneutice existente şi, desigur, care au fost principalele controverse dintre promotorii principali ai acestor paradigme. Adaug în final şi o scurtă şi nepretenţioasă schiţă a unei abordări ceva mai personale, care încearcă să găsească un echilibru între principalele două paradigme moderne.

5. Trimiterile bibliografice se regăsesc în „Lista de abrevieri bibliografice” de la finele volumului. Îi prezint cititorului esenţialul actualizat sub acest punct de vedere, considerând inutil a-l strivi sub un munte de bibliografie mai veche sau mai nouă. (Care de altfel se poate regăsi consultând bibliografia din titlurile citate de mine.) Cel care doreşte să aprofundeze lucrurile are azi la dispoziţie mai ales bibliotecile virtuale, care pot suplini cu destul succes şi cu puţină oboseală lipsurile din bibliotecile

noastre publice. Contează ca cititorul să aibă o bună orientare inițială şi sper că ediţia de faţă i-o va putea oferi.

Pentru redarea numelor proprii greceşti am păstrat sistemul din PO: cele foarte cunoscute sunt redate în forma simplificată, încetăţenită în cultura română: Socrate, Alcibiade, Aristofan etc.; cele mai puţin cunoscute sunt transliterate după sistemul de asemenea încetăţenit din PO: Charmides, Cleitophon, Hippothales etc.

De asemenea, am redat prin translitérai (fără distincţia de cantitate între *epsilon* şi *era*, respectiv între *omicron* şi *omega*) unii termeni greceşti, cărora le-am adăugat un accent ascuţit, spre a permite o pronunţare cât de cât corectă.

Numerotarea paragrafelor este aşa-numita *Stephanus*, identică în toate ediţiile şi traducerile ştiinţifice ale lui Platon. Diviziunea în capitole însă, notate cu numere romane, îmi aparţine. Subtitlurile între […] aparţin editorilor alexandrini şi nu trebuie considerate altfel decât convenţionale. Tot între […] am plasat şi pasajele considerate nesigure de editori. Între /…/ am plasat cuvinte cu care am crezut nimerit a completa textul grec, pentru ceva mai multă claritate.

Textul grec folosit în general este cel din LOEB. Pentru câteva dintre dialogurile acestui prim volum – *Hippias I*, *Charmides*, *Laches*, *Lysis* – am avut în vedere şi textul, introducerile şi notele lui A. Croiset (POB), iar pentru *Theages* introducerea şi notele lui Joseph Souilhé din POB, 13.

Cunoaşterea şi cultivarea lui Platon şi a platonismului ţin de chintesenţa, ba chiar de supravieţuirea civilizaţiei noastre sub raport cultural. Într-o lume care adesea desconsideră şi chiar dispreţuieşte valorile spirituale, niciun efort nu-i nici prea exagerat, dar, totodată, nici suficient de unul singur, spre a le susţine şi continuă. Gratitudinea mea merge către Fundaţia „Republica Literelor”, către preşedintele ei, Horia-Roman Patapievici, către domnul Cristian Pătrăşconiu, către

doamna Oana Ciornei şi domnul Mircea Ţiplea, sponsorii traducerii integralei Platon, şi nu în ultimul rând către Editura Humanitas şi directorul ei, filosoful Gabriel Liiceanu. Mulţumiri redactorilor de carte, Dionisie Pârvuloiu şi Grigore Vida. Fără susţinerea tuturor acestora n-aş putea spera să reuşesc în această întreprindere cu deosebire grea. Dar cel puţin, după cum spune proverbul grec, nu o dată citat de Platon: *halepd la kala* („Lucrurile frumoase sunt grele").

CUM A FOST CITIT PLATON

„LUPTA" CU PLATON

Friedrich Schleiermacher, filologul şi teologul care la începutul secolului al XIX-lea a schimbat decisiv modul de înţelegere a lui Platon, scria în celebra sa introducere la dialogurile filosofului: „Niciun filosof vreodată n-a avut mai mult decât Platon dreptul să formuleze foarte răspândită lamentaţie că a fost rău înţeles, ba chiar că n-a fost înţeles deloc" (SCHLEIERMACHER, 4). Schleiermacher considera că el însuşi se afla, în sfârşit, pe drumul unei înţelegeri corecte a lui Platon. Iată însă că aproape două sute de ani mai târziu, un cercetător important al lui Platon, Christopher Rowe, se exprima aproape la fel într-o lucrare de referinţă: „Sarcina de a-l interpreta pe aproape orice alt filosof, antic sau modern, e mai uşoară decât aceea de a-l interpreta pe Platon" (ACP, 13). Bineînţeles, Rowe propunea la rândul lui o variantă proprie de interpretare, dar la capătul eseului său scria pe un ton sceptic: „Platon ne este în acelaşi timp familiar, fiindcă a stat la temelia dezvoltării culturii occidentale, şi total nefamiliar; cu cât îl privim mai îndeaproape, cu atât tinde să apară mai aparte şi mai straniu. Poate că este pur şi simplu impenetrabil pentru noi" (ACP, 24). În acelaşi ton, un alt comentator modern, Richard Kraut, declara că Platon „poate fi considerat nu numai punctul de plecare al filosofiei, ci şi cea mai controversată figură în dezvoltarea sa istorică" (CCP, 2).

Ca să înţeleagă ceva mai bine natura paradoxală a

dificultăţilor la care se referă aceşti autori (şi mulţi alţii, din toate timpurile), şi asta după ce, literal, s-au scris biblioteci despre acest filosof, de la bun început cititorul trebuie să aibă în minte două „agravante”: mai întâi că Platon este primul filosof din tradiţia occidentală a cărui operă scrisă, considerabilă ca dimensiune, *o cunoaştem în întregime*, astfel încât pentru justificarea unor neînţelegeri şi obscurităţi în ceea ce-l priveşte nu se poate invoca pierderea parţială a scrierilor şi caracterul fragmentar al textelor existente, precum în cazul unor gânditori de dinaintea lui, ca Heraclit, Empedocle sau Parmenide. În al doilea rând, majoritatea textelor lui Platon sunt strălucite capodopere literare, adesea încărcate de dramatism, alteori debordând de entuziasm şi pasiune; nu lipsesc subtilele observaţii psihologice, ironia, descrierile romaneşti de persoane şi situaţii, metaforele înaripate, pasaje lirice şi superbe mituri. Totul se adaugă conţinutului propriu-zis filosofic al fiecărui text, unde se întretaie neîncetat şi neaşteptat teme fundamentale de etică, epistemologie, metafizică, politică, logică – teme care, multe, continuă să ne preocupe şi azi cu intensitate. Aproape niciodată Platon nu-i greoi, nu pare nici confuz, pedant şi scolastic. Terminologia sa, la prima vedere, e rareori „tehnică”, precum în cazul lui Aristotel, pentru că filosoful se exprimă în general în cuvinte comune – cel puţin pentru atenienii din vremea sa. Iată de ce Platon nu este „dificil” în sensul în care spunem că sunt dificili Aristotel, Kant sau Heidegger, care nu o dată îţi impun o lectură anevoioasă, chinuitoare chiar. Dimpotrivă, „a-l citi pe Platon e o mare plăcere, o bucurie chiar”, cum scria Alexandre Koyré (KOYRÉ, 13), iar plăcerea e adesea însoţită de surprize, aşa cum se întâmplă la lectura unui text dramatic. A-l citi pe Platon n-are nimic, deci, dintr-o lecţie uscată şi plicticoasă de filosofie de catedră, ci el propune neîncetat o inter activitate creativă. Asta nu înseamnă însă deloc că apele textului sunt limpezi. Căci, pe măsură ce se prinde în jocul lecturii, cititorului i se pare

că întrevede tot mai puţin fundul „mării de cuvinte” (*Protagoras*, 338 a); în consecinţă e ispitit să colaboreze tot mai mult cu propriile soluţii, iar ascunzişurile textului îi solicită deopotrivă o plăcută curiozitate, când le descoperă, şi spiritul de contradicţie, când ţine neapărat să le lumineze. Dar adesea, cercetând mai în adâncime, el rămâne pur şi simplu perplex, fără a mai şti încotro să se îndrepte. Iar dacă ia prea în serios multele propuneri ale interpreţilor, va avea de ales între soluţii nu doar diferite, dar adesea complet opuse – ceea ce-i va spori la maximum perplexitatea.

VIAŢA LUI PLATON[3]

Platon (pe numele său adevărat Aristocles) s-a născut la Atena în anul 427 î.Hr. Aparţinea atât după tată (Ariston), cât şi după mamă (Perictione) aristocraţiei ateniene şi printre strămoşii săi se număra chiar Solon, marele legislator al Atenei de la începutul secolului VI. Charmides şi Critias cel Tânăr, pe care îi prezintă în dialogurile omonime, erau unchii săi din partea mamei. După 404, anul când Atena capitulează înaintea Spartei, ambii unchi participă la o guvernare oligarhică (Tirania celor Treizeci), care, cu susţinerea Spartei, răsturnase democraţia. Aşa cum Platon însuşi ne relatează în *Scrisoarea a VII-a*, ei îl invită pe tânărul lor nepot să li se alăture la noua guvernare. Platon avusese, într-adevăr, ca orice tânăr atenian de familie bună, ambiţii politice şi ar fi dat curs, poate, invitaţiei, dacă în viaţa lui nu s-ar fi petrecut ceva mai devreme un eveniment decisiv: întâlnirea cu Socrate (pe la 18 ani), care l-a convins să se ţină deoparte de politică. Se pare că tot întâlnirea cu Socrate l-a mai convins de două lucruri: să abandoneze proiectul juvenil de a scrie tragedii şi să depăşească învăţătura heracliteană a curgerii universale, învăţătură sub a cărei influenţă, prin Cratylos, se aflase, nesuprimând-o totuşi complet, ci integrând-o într-o viziune

3 Vezi și Debra Nails, „The Life of Plato of Athens“ în ACP, 1; NAILS, s.v. De asemenea, pentru fundalul cultural: IRWIN, 51.

mai cuprinzătoare.[4]

Socrate, maestrul lui Platon, a fost un personaj cu totul neobişnuit.[5] N-a scris nimic, astfel că tot ceea ce cunoaştem despre viaţa şi filosofia sa provine de la alţii (Platon, Xenofon, Aristofan, Aristotel etc.). De aceea distincţia dintre „autenticul Socrate" şi „Socrate personajul" este extrem de dificil, aproape imposibil de făcut în mod obiectiv: este ceea ce se numeşte „problema socratică" (MAGALHÄES). Ţinând seama mai ales de relatările lui Platon, putem spune, pe scurt, următoarele: Socrate susţinea că aude din când în când o voce misterioasă (un „daimon") care îi spunea strict ce să *nu* facă, ferindu-l astfel de ispita unor false angajamente. Pe deasupra, se considera investit cu o misiune divină pe lângă concetăţenii săi atenieni. Astfel, oracolul de la Delfi ar fi proclamat că nimeni nu-i mai înţelept decât el. Neîncrezător în această presupusă înţelepciune a sa, Socrate se considera dator să pună la încercare spusa enigmatică a oracolului, angajând dialoguri cu numeroşi atenieni şi străini, reputaţi pentru competenţele lor, mai ales cu politicieni şi sofişti la modă, ori cu adepţi ai acestora, spre a-şi dovedi sieşi şi oracolului *per a contrario* că aceştia erau oameni mai înţelepţi decât el. Însă din chestionarea oamenilor respectivi părea să rezulte că, în timp ce toţi, inclusiv Socrate, ignorau anumite adevăruri majore, cel puţin Socrate era conştient de această ignoranţă a sa. Dimpotrivă, ceilalţi se făleau cu o pseudoştiinţă, iar discuţia cu Socrate îi lăsa deconcertaţi şi iritaţi, suspectând că Socrate îi amăgise şi umilise. Aceasta era deci înţelepciunea superioară faţă de ceilalţi a lui

4 „în tinerețe Platon îl frecventase pe Cratylos și se familiarizase cu opiniile lui Heraclit, potrivit căruia toate lucrurile sensibile sunt în perpetuă curgere... Platon a susținut și mai târziu aceste doctrine." (Aristotel, Metafizica, I, 6, 987a). Pentru fundalul cultural-filozofic al epocii, vezi și IRWIN.

5 Pentru Socrate, vezi o bună introducere în imensitatea unei problematici fără sfârșit în ACS. De asemenea VLASTOS 2002, MAGALHÄES și GUTHRIE, mai ales voi. 3 și 4.

Socrate – conştiinţa propriei neştiinţe (*Apărarea lui Socrate*, zid). Dar ce „nu ştia" Socrate? Spre deosebire de filosofii de până la el (dar şi de mulţi sofişti), Socrate nu era interesat de problemele naturii. Deoarece eticul şi viaţa omenească constituiau preocuparea lui esenţială, în legătură cu ele Socrate încerca – împreună cu interlocutorii săi în cadrul dialogului – să definească anumite concepte morale, precum frumosul, dreptatea, curajul, piosul, prietenul, cuminţenia, fără a şi reuşi să ajungă la o concluzie – ceea ce constituia, după el, o dovadă clară de ignoranţă generală, inclusiv a sa proprie.[6] Mai mult, era uimit că oameni remarcabili, consideraţi curajoşi, înţelepţi, talentaţi sau prieteni nu reuşeau nici să explice ce înţeleg prin curaj, înţelepciune, talent artistic sau prietenie, nici să-i educe pe alţii ca să fie aidoma lor, când aveau ocazia. Iar când sofiştii (GUTHRIE 1999, ROMILLY) pretindeau că pot explica sau chiar preda oricui (contra plată) aceste concepte morale, Socrate le dovedea că definiţiile lor erau fie derizorii, fie insuficiente, fie prea largi, fie contradictorii. După decenii de activitate „dialogică" de acest fel, Socrate, în pofida unui număr semnificativ de admiratori, mai ales dintre tineri, a trezit atâta resentiment şi suspiciune – pesemne fiindcă oamenilor nu le place să li se veştejească pretenţiile de ştiinţă – încât a fost condamnat la moarte de un juriu de cetăţeni pentru impietate şi coruperea tinerilor, în 399, la puţin timp după restaurarea democraţiei.

Platon, cutremurat, pe de o parte, de pieirea nedreaptă a celui pe care îl considera „dintre toţi oamenii cel mai bun şi deopotrivă cel mai înţelept şi cel mai drept" (*Phaidon*, 118 a), pe de altă parte, dezgustat atât de tirania minorităţii (oligarhia), cât şi de tirania majorităţii (democraţia), renunţă definitiv la politica practică în Atena; nu renunţă însă la convingerea că o reformă politică radicală a Cetăţii era necesară.

După moartea lui Socrate, Platon călătoreşte un

6 E tema generală a dialogurilor conținute în acest volum.

timp, mai întâi la Megara, la un alt discipol „socratic”, Euclid; mai apoi în Egipt şi Cyrène (pe coasta Africii), iar în final, când se apropia de patruzeci de ani, ajunge în Sicilia, la Siracuza, la invitaţia tiranului Dionysios I. Probabil că scrisese deja mai multe dialoguri (eventual încă înaintea morţii lui Socrate) şi reputaţia sa filosofică era în ascensiune. Raporturile sale cu tiranul însă se degradează repede, poate şi din cauza relaţiei amical-erotice pe care Platon o are cu Dion, cumnatul lui Dionysios. E îmbarcat forţat pe o corabie care ajunge pe insula Egina, aflată pe atunci în război cu Atena. Debarcat acolo, risca sclavia, dar, din fericire, a fost răscumpărat de un simpatizant, un anume Anniceris din Cyrène, şi astfel, prin 387, revine la Atena.

În anii ce urmează Platon înfiinţează, în afara zidurilor oraşului, Academia (numită astfel de la eroul căruia îi era consacrat locul respectiv). Era cea dintâi şcoală superioară bine organizată, deschisă studenţilor şi profesorilor din toată Grecia, care îşi propunea ca scop ultim să formeze oameni politici înzestraţi cu cunoştinţe ştiinţifice şi filosofice, capabili să pună în practică proiectul lui Platon al „conducător ilor-filozofi” (*Republica*, 473 d-e). Deosebit de preţuite şi cultivate erau aici ştiinţele matematice, considerate esenţiale pentru formaţia filosofului. Aceste ştiinţe au şi progresat foarte mult în cadrul Academiei prin efortul unor matematicieni ca Theaitetos şi Eudoxos.[7] Răsunetul filosofic şi ştiinţific al Academiei a fost imens şi exemplul ei avea să fie emulat mai târziu de şcolile unor filosofi rivali: „Liceul” lui Aristotel (fost membru al Academiei), „Porticul” stoicilor şi „Grădina” lui Epicur. Consecinţele politice directe însă au fost cvasinule.

În 367 Dionysios I murind, pe tronul Siracuzei urcă

7 De aici și importanța tot mai mare a pasajelor matematice din dialogurile lui Platon din perioada maturității și a bătrâneții, pasaje pe care „umaniștii“ în general au tins să le ignore, în vreme ce „misticii“ să le interpreteze eronat, așa cum spune îndreptățit Robert Brumbaugh (BRUMBAUGH, 5).

fiul său, Dionysios II, iar Dion, prietenul lui Platon, îl convinge pe filosof să vină din nou la Siracuza, cu speranţa că de data asta relaţia cu principele va fi bună şi statul filosofic va putea fi înfiinţat. Speranţă neîmplinită: Dion ajunge în dizgraţie, iar Platon e ţinut ostatic un timp. Platon îşi va relua demersurile pe lângă Dionysios II în 361, făcând o a treia călătorie în Sicilia. De astă dată doar intervenţia lui Archytas, tiranul Tarentului şi prieten cu Platon, avea să-l salveze din mâinile tiranului Siracuzei, devenit tot mai suspicios faţă de Platon şi Dion. Ceva mai târziu, Dion, în urma unui complot la care Academia fusese parte, reușește pentru moment să-l alunge pe Dionysios; în zadar: e asasinat în 357 şi astfel toate iluziile vârstnicului Platon privitoare la posibilitatea unei domnii filosofice sunt spulberate. Totuşi, Platon nu pierde speranţa că, într-un fel, guvernarea poate fi ameliorată; dovadă marele dialog *Legile*, la care lucrează până la moarte, petrecută în 347.

Nu se ştie că Platon să fi fost căsătorit vreodată (era probabil homosexual). După moartea sa, Speusippos, nepotul său de soră, preia conducerea Academiei.

INCERTITUDINILE OPEREI

a. Platon a scris mai ales dialoguri. (Scrierile sale sunt în număr de 32 în LOEB.) Există, ce-i drept, şi excepţii – *Apărarea lui Socrate* (care conţine totuşi şi elemente de dialog) şi treisprezece *Scrisori*. Încă din Antichitate, mai multe dialoguri atribuite lui Platon (de ex. *Axiochos*, *Alcibiade* II, *Hipparchos*, *Minos*) au fost considerate neautentice. În perioada modernă (începând cu secolul al XIX-lea), critica a exclus din corpusul platonic aproape toate *Scrisorile*, iar alte câteva dialoguri au fost şi sunt încă subiectul unor discuţii înverşunate privind autenticitatea – *Alcibiade I*, *Hippias I*, *Cleitophon*, *Theages*, *Epinomis* („încheierea *Legilor**). În aceeaşi situaţie s-a aflat şi *Scrisoarea a VII-a*. Deşi primele două dialoguri amintite aici şi *Scrisoarea a VII-a* sunt considerate astăzi autentice de cei mai mulţi critici, ele rămân totuşi contestate de o minoritate. (Pentru *Theages*,

vezi „Nota introductivă” la acest dialog, în acest volum.) Ca o curiozitate, să mai spunem că în Antichitate Platon a fost uneori acuzat, în mod absurd din perspectiva noastră, de a-i fi plagiat mai ales pe pitagoricieni, pe Democrit sau pe unii poeţi. S-a susţinut de exemplu că dialogul *Timaios* ar fi plagiat o scriere pitagoriciană aparţinând unui anume Timaios din Locri. În fapt, această scriere (care s-a păstrat) este un fals din secolul II d.Hr. (BRISSON 1993).

b. Antichitatea nu ne-a lăsat o cronologie şi o periodizare a operei lui Platon (realizată pe parcursul a cel puţin 50 de ani de activitate), ci doar informaţia că Platon a murit când lucra la Legi; de asemenea, indiciile interne de conţinut şi reperele istorice sunt echivoce şi insuficiente. De aceea, multă vreme problema cronologiei operei (şi implicit a evoluţiei gândirii filosofului) a rămas supusă celor mai variate conjecturi. Fiecare cercetător stabilea acea cronologie a operei care corespundea cel mai bine propriei viziuni filosofice asupra lui Platon, astfel încât o perspectivă diferită conducea automat şi la o altă cronologie convenabilă. Un pas decisiv a fost făcut totuşi începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când mai mulţi savanţi (cei mai importanţi fiind L. Campbell, W. Dittenberger, C. Ritter, W. Lutoslawski) au început să folosească aşa-numitul criteriu „stilometric” pentru a stabili o cronologie plauzibilă. Ideea a fost de a măsura în textul dialogurilor frecvenţa relativă a unor particule şi construcţii adverbiale, aproximativ sinonime (numeroase în greacă), cât şi prezenţa sau absenţa hiatului.[8] Metoda avea marele avantaj de a fi independentă de conţinutul dialogurilor şi, prin urmare, şi de presupoziţiile filosofice ale cercetătorului. Presupunându-se că *Legile* este ultimul dialog scris de Platon, s-a considerat că, în general, cu cât particularităţile stilometrice sunt mai apropiate statistic de cele din *Legi*, cu atât dialogul e mai târziu. Chiar dacă rămân destule incertitudini de detaliu asupra datării şi

8 Pentru o bună introducere în chestiune, vezi Leonard Brandwood, „Stylometry and Chronology“ în CCP.

succesiunii mai multor texte, rezultatele, în general convergente, au produs o anumită siguranţă de ansamblu, fiind acceptate astăzi de majoritatea cercetătorilor.

În consecinţă, opera lui Platon a fost divizată în trei perioade mari, cu două perioade de tranziţie. Astfel, tinereţea ar fi caracterizată de aşa-numitele dialoguri „socratice”, adesea aporetice (fără concluzie explicită), mai scurte şi de natură mai ales etică, lipsite aparent de o încărcătură metafizică. Ele ar fi, într-o ordine cronologică care nu poate fi stabilită precis: *Apărarea*, *Criton*, *Euthyphron*, *Ion*, *Charmides*, *Laches*, *Lysis*, *Hippias* II, *Protagoras*, *Hippias I*, *Alcibiade I*, *Theages*, *Republica* (cartea I). Tranziţionale ar fi: *Gorgias*, *Menexenos*, *Euthydemos*, *Cratylos*. Urmează dialogurile maturităţii (contemporane cu activitatea lui Platon la Academie), de mai mari sau de foarte mari dimensiuni şi care conţin importante construcţii metafizice: *Menon*, *Banchetul* (*Symposion*), *Phaidon*, *Republica* (II-X), *Parmenide*, *Theaitetos*, *Phaidros*. Urmează *Philebos* şi *Cleitophon* (dacă e autentic), care ar face tranziţia către operele senectuţii: *Sofistul*, *Politicul*, *Scrisoarea a VII-a*, *Timaios*, *Critias*, *Legile* (dialogul cel mai întins al lui Platon şi singurul unde personajul Socrate este absent).

Un aspect interesant şi adesea semnificativ filosofic îl reprezintă momentul când s-ar fi desfăşurat dialogurile lui Socrate cu diferiţi interlocutori cu identitate istorică (fără legătură cu momentul când Platon a scris dialogul). Sub acest aspect, în unele cazuri, se observă existenţa unor serii cronologice: seria întâi: *Euthyphron* – *Apărarea* – *Criton* – *Phaidon* – serie asociată morţii lui Socrate. Prin intermediul unei referinţe din *Theaitetos*, 142 c, prima serie este legată de cea de-a doua: *Theaitetos* – *Sofistul* – *Politicul*. Există şi o a treia serie (independentă de primele două): *Republica* – *Timaios* – *Critias*. Celelalte dialoguri nu pot fi asociate în serii cronologice nici între ele, nici cu seriile de mai sus.

c. În cele mai multe dialoguri – de dimensiuni foarte

variabile şi care nu o dată conţin şi importante expuneri nedialogate – Socrate, învăţătorul lui Platon, este personajul principal, cel care de obicei declanşează dezbaterea asupra unui anumit subiect şi pune întrebări ce se dovedesc incomode, la care unul sau mai mulţi interlocutori răspund pe rând (preluând unul de la altul sarcina de a-i răspunde lui Socrate). Subiectele sunt foarte variate, dar trebuie observat că în multe dialoguri se întretaie numeroase teme – de etică, logică, retorică, poetică, politică, fizică, metafizică – chiar dacă una sau două teme predomină. De multe ori (mai ales în dialogurile de tinereţe) interlocutorul este cel care propune cu aplomb anumite teze care vor fi supuse la probă şi combătute de Socrate în cadrul dialogului. De regulă, ele vor cădea, intrând în contradicţie cu alte teze asumate de interlocutor, sau se vor dovedi defectuoase logic. Adesea, în aceste dialoguri de tinereţe, dezbaterea se încheie fără o concluzie evidentă şi clară (în aporie). În schimb, mai cu seamă (dar nu exclusiv) în dialogurile maturităţii Socrate însuşi avansează răspunsuri sau ipoteze pe care le investighează apoi (*Phaidros*, *Banchetul*, *Phaidon*, *Republica*), ori le prezintă în numele altor persoane de la care le-ar fi aflat, personaje reale sau imaginare (preoteasa Diotima în *Banchetul*, sofistul Protagoras în *Theaitetos*, poetul Stesichoros în *Phaidros*, curtezana Aspasia în *Menexenos*, ori chiar propriul dublu în *Hippias I*). *Se* întâmplă ca în final Socrate însuşi să răstoarne sau să relativizeze concluziile la care s-a ajuns, ca în *Protagoras* ori în *Republica*, cartea I, sugerând că dezbaterea a fost defectuoasă; alteori o face un alt personaj, de exemplu Alcibiade beat în *Banchetul*. Nu lipsesc însă nici dialogurile (de regulă târzii) unde personajul care conduce discuţia şi oferă autoritar soluţiile, ori relatează o istorie, este diferit de Socrate – „Străinul din Elea” în *Sofistul* şi *Politicul*, filosoful Parmenide şi astronomul Timaios în dialogurile omonime, Critias în dialogul cu acelaşi nume; în aceste cazuri Socrate apare ca personaj secundar, care

nu conduce dezbaterea şi nici nu practică punerea la probă (*élenchos*) a tezelor interlocutorilor, ci le ascultă şi le acceptă cu toată bunăvoinţa. În aceste cazuri concluziile sunt ferme. În *Legile*, Socrate e inexistent, fiind înlocuit de un „Străin atenian", care conversează cu un cretan şi un spartan sau, mai exact, le explică acestora propria sa concepţie despre stat, fără ca interlocutorii să obiecteze.

Din punct de vedere formal, multe dialoguri sunt directe (având aspectul unor piese de teatru), precum *Criton*, *Menon*, *Euthyphron*, *Phaidros*, *Timaios* etc. Altele sunt povestite, fie de Socrate însuşi, precum *Charmides*, *Republica*, *Protagoras* (uneori, ca în cazul ultimului, cu un mic prolog în dialog direct), fie de un alt personaj, ca în *Phaidon*, *Parmenide* ori *Banchetul*. (în acest ultim dialog un personaj povesteşte ceea ce la rândul lui a auzit de la un alt personaj, care a asistat la mai multe discursuri despre Eros, ţinute cu ocazia unui banchet. Iar la acel banchet Socrate a povestit la rândul lui ceea ce a auzit, cu mulţi ani în urmă, de la preoteasa Diotima din Mantineea.) în acest caz poate exista un interval considerabil de timp între momentul relatării dialogului şi momentul presupus al desfăşurării lui, aşa cum se întâmplă în *Banchetul* ori în *Theaitetos*, unde un personaj povesteşte, la cererea unor prieteni, conversaţii socratice petrecute cu zeci de ani în urmă.

O remarcă esenţială: Platon ca atare şi sub acest nume nu ni se adresează niciodată în dialogurile sale; explicit, cel puţin, el este mut. De unde şi concluzia radicală a lui Leo Strauss: „În niciunul dintre dialogurile sale Platon nu spune ceva. De aceea, noi nu putem cunoaşte din ele ce a gândit Platon" (STRAUSS, 50). Afirmaţia ultimă constituie, desigur, o exagerare, dar, cumva, problema rămâne: mai ales nu putem separa fără ezitare opiniile proprii lui Platon, exprimate însă cel mai frecvent (dar nu exclusiv) prin intermediul personajului platonician „Socrate", de opiniile autenticului Socrate, despre care ştim din toate sursele că nu a scris nimic. Ce-i

drept, în afară de mărturia lui Platon, despre Socrate avem păstrate mărturii vechi şi de la poetul comic Aristofan, de la istoricul Xenofon[9] şi de la Aristotel, discipolul lui Platon de la Academie, care s-a despărţit ulterior în concepţii de maestrul său.[10] Dar mărturiile sunt destul de diferite, uneori chiar contradictorii, încât pot constitui cu greu o bază solidă, pentru a le contrapune mărturiei lui Platon. De exemplu, în piesa lui Aristofan *Norii*, Socrate apare ca un sofist imoral care predă o doctrină naturalistă şi atee, lucru pe care şi Platon, dar şi Xenofon îl contestă vehement. Pe de altă parte, Socratele lui Xenofon e un moralist fără umor, un cetăţean fără cusur şi un plicticos dătător de sfaturi foarte nobile tuturor, la mare distanţă de figura enigmatică, neliniştitoare şi ironică a Socratelui platonician.

Deja Antichitatea (DL III, 35) suspecta că Platon ar fi pus pe seama personajului „Socrate" multe afirmaţii şi opinii proprii pe care acesta nu le susţinuse niciodată, dar n-a fost niciodată limpede câte, care şi unde anume. E ceea ce putem numi „evaziunea auctorială" a lui Platon. Şi chiar dacă admitem fără obiecţii teza lui Aristotel că aşa-numita „teorie a formelor sau a ideilor" e invenţia lui Platon şi nu a lui Socrate, rămân multe alte probleme în dispută. De exemplu, când Socrate expune în *Menon*, 86 a-o, doctrina cunoaşterii ca reamintire (care presupune teza nemuririi sufletului, dar nu şi, în mod explicit, teoria formelor), poate fi atribuită această doctrină lui Socrate însuşi, sau constituie ea aportul lui Platon? De asemenea, teza tripartiţiei sufletului (raţional, pasional şi apetitiv) din *Republica e* socratică, sau platonică? Curentul majoritar printre interpreţi tinde, în ambele cazuri, spre cea de-a

9 Memorabilia, Apărarea lui Socrate, Economicul, Banchetul.

10 Metafizica, I, 6, 986b sqq. De aici aflăm că Platon a fost influențat de „teoria definiției" pe care a încercat s-o dezvolte Socrate, dar și că „teoria formelor" („formele" fiind înțelese ca entități inteligibile obiective și separate de lumea senzorială) a fost dezvoltarea proprie lui Platon, inexistentă la Socrate. Această distincție aristotelică a devenit extrem de influentă în studiile platonice moderne.

doua alternativă, dar lucrurile rămân uneori nesigure. *Theaitetos*, spre pildă, e singurul dialog în care personajul Socrate afirmă explicit că deţine „arta moşitului” (maieutica), în baza căreia prin întrebări repetate îi ajută pe tineri să „nască” adevărul din sufletele lor, aşa cum o moaşă reală, precum Phainarete, mama lui Socrate, le ajuta pe femei să nască un prunc din trupul lor. Este maieutica o trăsătură a metodei socratice autentice, sau e un „adaos” platonician, pus în seama lui „Socrate” în acest dialog destul de târziu? Referinţa la Phainarete trimite la autenticul Socrate, dar absenţa referirii explicite la maieutică din restul operei sugerează contrariul. (Fără a fi fost numită, totuşi, maieutica fusese deja practicată în *Menon* cu un tânăr sclav care redescoperise teorema duplicării pătratului, fără s-o fi învăţat înainte.) în *Phaidon*, 59 c, personajul omonim povesteşte unor prieteni din Phlius ultimele ceasuri din viaţa lui Socrate, la care a asistat personal în închisoare, dar aminteşte şi că Platon a lipsit de la întâlnirea de pe urmă cu maestrul. În schimb, din *Apărarea lui Socrate*, 34 a, aflăm că Platon a fost unul dintre discipolii care au asistat la proces şi au contribuit cu o cauţiune în favoarea lui Socrate. Aşadar, spusele lui Socrate din *Apărare* trebuie să fie considerate mai autentice decât cele atribuite tot lui în *Phaidon*, spuse pentru care se pare că Platon îşi recuză responsabilitatea, lăsând să se consemneze că n-a luat parte la ceea ce s-a vorbit în închisoare, deoarece ar fi fost bolnav? Posibil. Şi totuşi *Apărarea* scrisă de Platon e foarte stilizată şi, în acelaşi timp, foarte deosebită de *Apărarea lui Socrate* compusă de Xenofon, astfel încât nu e sigur că discursul lui Socrate adresat judecătorilor săi are, la Platon, o autenticitate fără fisuri. În *Banchetul*, evaziunea auctorială a lui Platon e încă şi mai subtilă: un anume Apollodoros relatează unui prieten ceea ce a aflat de la un discipol al lui Socrate, Aristodemos. Acesta, la rândul lui, istoriseşte întâmplările şi vorbele schimbate de mai mulţi invitaţi la banchetul lui Agathon, poetul tragic, tocmai premiat la

concursul de Dionisii, banchet la care participase împreună cu Socrate cu mulţi ani în urmă. Iar Socrate, când îi vine rândul, la banchetul respectiv, să facă elogiul lui Eros, relatează conversaţia memorabilă pe care o avusese el însuşi cu mulţi ani în urmă cu o femeie înţeleaptă, Diotima din Mantineea. Trei intermediari, aşadar, se interpun între Diotima (despre care mulţi cred că este singurul personaj complet inventat din opera lui Platon, NAILS, 157) şi prietenul lui Apollodoros, Glaucon, care, *nota bene*, nu era, probabil, altul decât fratele vitreg al lui Platon însuşi. Ce vrea Platon să ne spună cu asta? Cumva că numărul intercesorilor şi timpul lung scurs relativizează valoarea de adevăr demonstrabil al discursului Diotimei (care poate că nici n-a existat) – un fel de revelaţie religioasă extatică despre Frumosul în sine? Sau, dimpotrivă, Platon vrea mai degrabă să stabilească o legătură – un lanţ – explicită între Diotima inspirată de Zeu şi ultimul ascultător (identificat cu cititorul), spre a garanta autenticitatea revelaţiei divine?

Personajele lui Platon – în afară de Socrate – rămân importante pentru înţelegerea în profunzime a dialogului, mai ales în prima jumătate a activităţii filosofului. Uneori, ele joacă rolul de interlocutori principali ai lui Socrate şi atunci dialogul le poartă numele (*Charmides*, *Alcibiade*, *Ion*, *Hippias*, *Protagoras*, *Theages*). În alte dialoguri aceleaşi personaje reapar episodic, nu o dată oferind cititorului ocazia de a le înţelege mai comprehensiv caracterul, rolul şi rostul în opera platonică. Are dreptate Paul Friedländer să compare acest tip de prezenţă cu „mişcarea” personajelor din principale în secundare din *Comedia umană* a lui Balzac (FRIEDLÄNDER, 398). Atât relaţia personală a personajelor cu Socrate (cum e cazul lui Alcibiade), cât şi raportarea lor la problemele cetăţii, ale retoricii, ale ştiinţelor, ori felul lor specific de exprimare sunt prezentate de Platon cu multă măiestrie psihologică şi autenticitate. De multe ori Platon mizează pe faptul că cititorul său ştie ce vor deveni personajele sale

după momentul convorbirii şi mai ales că le cunoaşte împrejurările sfârşitului, adesea tragic – e cazul lui Socrate însuşi, dar şi al altor figuri, precum Alcibiade, Critias „tiranul”, Charmides, Nicias, Menon, Theaitetos. Uneori Platon pare să „dea dreptate”, fie şi parţial, unor personaje ale sale împotriva lui Socrate, care altminteri pare menit să „aibă dreptate” mai întotdeauna (CORNEA 2005, BEVERSLUIS). Aşa se întâmplă, de exemplu, în *Protagoras*, în *Menon*, *Criton* sau în *Hippias Minor* cu interlocutorii omonimi, ori în *Banchetul* cu Alcibiade, căruia i se aplică dictonul *in vino veritas*, când face elogiul dramatico-ironic al lui Socrate. Şi nu e rar când Platon îl face pe Socrate să-şi învingă interlocutorii nu atât în baza unor argumente strict raţionale, cât uzând de mijloace retorico-literare: prin personificarea *Legilor* în Criton, de exemplu, ori prezentându-i pe adversarii de idei ai lui Socrate ca având un caracter detestabil – cazul lui Callicles din *Gorgias*, ori al lui Thrasymachos în *Republica*, I.

d. Însă, dacă nu ştim exact ce a susţinut Platon în nume propriu, ştim în schimb că personajele sale şi mai ales Socratele său nu susţin mereu aceleaşi lucruri în dialoguri diferite, ba chiar uneori se pare că există contradicţii notabile între ele. Deja Plotin, în secolul III, observase contradicţiile, crezând însă că ele sunt numai superficiale (PLOTIN, I, 216 [6, IV, 8, 1]). Totuşi, mulţi moderni sunt de părere că ideile lui Platon s-au schimbat considerabil de-a lungul activităţii sale îndelungate de autor de dialoguri filosofice – fapt care constituie un obstacol major, de fapt insurmontabil, în calea explicitării unui „sistem platonic” cât de cât coerent şi atotcuprinzător. Tendinţa aceasta, exprimată, printre alţii, de P. Friedländer sau G. Vlastos, susţine că în tinereţe, aflat sub puternica influenţă a lui Socrate, Platon ar fi fost un „socratic”, reflectând relativ corect ideile şi metoda maestrului său şi mai ales lipsa dimensiunii „constructiv-metafizice” a filosofiei acestuia. Socratismul, spre

deosebire de platonism, ar fi constat în căutarea, adesea fără sfârşit, a soluţiilor, şi nu în aflarea de soluţii definitive propriu-zise, în privinţa cărora Socrate rămăsese sceptic. De aceea dialogurile de tinereţe (cele din acest volum) se termină în regulă generală fără o concluzie, aparent lăsându-i pe Socrate şi pe interlocutori în încurcătură. Ulterior însă Platon s-ar fi emancipat de învăţătorul său (aşa cum primul a susţinut Aristotel în *Metafizica*, I, 6) şi ar fi construit treptat un sistem metafizic, iar încă mai târziu, în perioada de senectute, şi-ar fi revizuit multe dintre soluţiile precedente, ale maturităţii. De exemplu, în *Parmenide*, Platon îşi critică propria „teorie a formelor", părând să o considere un fel de schiţă „de tinereţe", pentru ca apoi s-o reia, cu modificări notabile, în *Sofistul* şi *Timaios*. Oricum, susţine Gregory Vlastos, urmat de mulţi alţi interpreţi, personajul „Socrate" din, să spunem, *Republica*, operă de maturitate, nu are, în afară de nume, multe în comun cu personajul „Socrate" din *Apărare*, *Charmides* ori *Protagoras* – *opere* timpurii, care ar portretiza mai mult sau mai puţin fidel un Socrate istoric (VLASTOS 2002, cap. II).

Totuşi, de ce oare Platon ar fi păstrat în centrul dialogului personajul numit „Socrate", chiar şi atunci când, zice-se, ar fi depăşit (ca să nu spunem „trădat") în mare măsură gândirea filosofului cu acest nume? În căutarea unei explicaţii plauzibile, nu puţini au fost de-a lungul timpului interpreţii, începând cu Schleiermacher, care, îndoindu-se de teza „evoluţionistă", au considerat că gândirea platonică este, fapt, unitară – Paul Shorey a scris un studiu intitulat chiar aşa, *Unitatea gândirii lui Platon* (SHOREY) – şi au încercat să explice neconcordanţele în diferite alte moduri. De exemplu, au presupus că Platon îşi dezvăluie treptat doctrinele, având grijă să nu ofere prea mult, prea de timpuriu, unui public neiniţiat, spre a nu produce confuzie şi neîncredere (KAHN). Unele semne ale „unităţii" – oricum e ea înţeleasă – pot fi descoperite, susţin cei care le caută, dacă examinăm dialogurile cu

atenţie. Spre pildă, în *Hippias I*, *28 yd*, considerat un dialog de tinereţe, non-metafizic, pare să existe, la un moment dat, o referinţă la „teoria formelor” pe care Platon o va dezvolta mai târziu, în *Banchetul*, *Phaidon* şi *Republica*; la fel se întâmplă şi în *Euthyphron*, să iar în *Charmides*, 168 e (unul dintre primele dialoguri) Socrate sugerează că ar putea exista entităţi care să se mişte pe ele însele; or, este exact ceea ce va susţine pe larg despre suflet, care ar fi o asemenea entitate, în mult mai târziul dialog *Phaidros*. (*Ce-i* drept, câţiva interpreţi mai vechi, în frunte cu Schleiermacher, au susţinut că *Phaidros* ar fi primul dialog al lui Platon, teză contrazisă însă de analiza stilometrică.)

e. Dar, în fond, de ce a scris în general Platon dialoguri şi nu a preferat forma, deja intrată în uz (la unii sofişti, ca Protagoras sau Gorgias, la unii filosofi ai naturii, precum Anaxagoras, la medicii din şcoala hipocratică), a tratatului sistematic? Cel mai simplu răspuns a fost că, în calitate de discipol al lui Socrate şi voind să-i elogieze memoria, el ar fi încercat (şi ar fi şi reuşit în chip minunat) să redea cadrul, conţinutul şi atmosfera dialogurilor reale ale lui Socrate, maestrul venerat. N-a fost nici măcar singurul: şi alţi „socratici”, precum Antisthenes, Aischines, Phaidon, Aristippos, Xenofon, au scris dialoguri socratice[11] cu mize şi accente diferite (chiar dacă, fără îndoială, cu mult mai puţin talent şi succes decât Platon). În acest caz însă – s-au întrebat unii interpreţi, aşa cum am amintit – de ce Platon a continuat să scrie dialoguri, ba chiar dialoguri avându-l pe Socrate drept protagonist, chiar şi pe măsură ce el devenea tot mai puţin socratic, inclusiv atunci când a introdus un conţinut „pozitiv”, adică atunci când, contrar „eleneticii” lui Socrate, a construit un sistem? Cazul cel mai dramatic e poate în *Phaidon*, unde „Socrate” expune „teoria formelor (ideilor)” – despre care Aristotel susţinea ferm că a fost invenţia lui Platon, nu a lui Socrate. În acest caz însă se poate pretinde că Platon ar fi falsificat

11 S-au păstrat foarte puține fragmente din acestea și câteva titluri.

„testamentul filosofic” al maestrului său, a cărui moarte în închisoare o povesteşte; pentru unii, precum John Burnet sau A.E. Taylor, o asemenea concluzie „paricidă” a fost mai greu de asumat decât presupunerea că Aristotel se înşela, sau ne înşela. Aşadar, după ei, Platon a rămas fidel memoriei lui Socrate, chiar şi în dialogurile maturităţii, precum *Phaidon*, *Republica* sau *Phaidros*, unde Socrate continuă să fie personajul principal. Chiar şi aşa, rămâne de explicat de ce Platon nu încetează să scrie dialoguri chiar şi mai târziu, când „Socrate” nu mai e nici măcar personajul lor principal (*Sofistul*, *Politicul*, *Timaios*, *Critias*), sau dispare cu totul (*Legile*).[12]

Alexandre Koyré – şi nu e singurul – oferă o altă explicaţie, mai rafinată, pentru prezenţa formei dialogice la Platon, explicaţie a cărei origine se găseşte la Schleiermacher: „Într-un anumit sens dialogul este forma proprie a investigării filosofice, pentru că, cel puţin pentru Platon, gândirea însăşi este un «dialog al sufletului cu el însuşi»” (*Philebos*, *j8 c-e*; KOYRÉ, 15 nota). Într-un sens mai larg, s-a spus adesea că dialogul platonician scris este o imitaţie reuşită a dialogului oral, viu, dintre filosof şi discipol, dialog pe care Platon, desconsiderând tratatul sistematic, îl recomandă explicit drept unica formă adecvată cercetării şi comunicării filosofice.[13] Să nu uităm şi frumoasa imagine din *Alcibiade I*, *ijja-o*: dialogul sufletului cu sine trece prin dialogul sufletului cu un alt suflet, la fel cum ochiul se vede pe sine numai în ochiul celui care îţi stă înainte. „Dialogul este unica formă de carte, scria Paul Friedländer, care pare să suspende forma cărţii. Cu ajutorul său, drumul spre adevăr e cel mai

12 în momentul când rolul activ al lui Socrate intră în declin, crede Taylor, începe filozofia propriu-zisă a lui Platon (TAYLOR).

13 „If philosophy, as I propose, for Socrates and Plato is fundamentally a matter of progress through questioning towards a presumptive truth, then the persuasive function of written dialogue... will be usually more prominent and/or immediate than the philosophical function. It is in principle possible that Plato’s arguments reproduce internal dialogues of his own, a kind of talking to himself“ (ROWE, 12).

propice, căci se bazează pe o luptă, pe o contrarietate: lumina nu poate fi văzută fără întuneric… Socrate nu are putere fără Callicles" (FRIEDLÄNDER, 166). Iar Hans-Georg Gadamer, referindu-se în mod expres la acest tip de interpreţi (influenţaţi de un fel de romantism), trage concluzia: „Luând notă de caracterul dialogic al operei platonice şi de inerenta sa lipsă de concluzie, ca şi de deschiderea dialogului, filosofii [respectivi] s-au opus stabilirii vreunei doctrine a lui Platon" (G AD AMER, 125)?

Teza acestor filosofi, influenţaţi desigur de concepţia modernă, oarecum romantică, despre dialog ca instrument euristic deschis, e atrăgătoare, dar nici ea nu rămâne fără obiecţii. Mai întâi, nu e sigur că dialogurile de tinereţe, fără o concluzie explicită, sunt chiar fără concluzie deloc, deschise, fără doctrină. S-ar putea ca ele, în fapt, prin unele aluzii, să trimită la concepţii pozitive şi precise care vor fi dezvoltate abia în dialoguri mai târzii, unde lucrurile se clarifică. Edificarea unui sistem presupune mai întâi eliminarea tezelor contrare, mai ales a celor sofistice, ceea ce are loc în dialogurile timpurii. De exemplu, circumstanţa că în *Protagoras* nu se lămureşte care este raportul virtuţilor între ele, dar se respinge felul propriu sofiştilor de a vorbi despre virtuţi ar putea să fie considerată doar o etapă provizorie în prezentarea treptată a unui sistem, având în vedere că această chestiune va fi clarificată în *Republica*. Sau, deşi în *Hippias I* Socrate nu reuşeşte să stabilească explicit ce este frumosul, el pare să presupună că există ceva real, stabil şi unic care se numeşte „frumosul în sine" (288 a) – o teză şi o sintagmă care parcă anticipează discursul Diotimei din *Banchetul*. De asemenea, afirmaţia („profeţia") lui Socrate din *Lysis* (zibd) că binele nu este dorit nici de cel bun (căci acesta nu mai are nevoie de el), nici de cel rău (căci el nu poate dori ceea ce-i bine), ci de cel

1. Gadamer nu agreează această teză, care exclude „sistemul" din filosofia lui Platon. Vezi *infra*.

Intermediar, nici bun, nici rău, trimite şi ea, anticipativ, la discursul Diotimei, profetesa din Mantineea. Pe de altă parte, dacă *Republica*, cartea I e un dialog aporetic, poate de tinereţe, un *Thrasymachos*, aşa cum apare sub raport formal şi cum cred mulţi interpreţi, pare semnificativ faptul că Platon l-a aşezat drept introducere la restul *Republicii*, text mult mai târziu, unde chestiunea naturii dreptăţii va fi tratată extensiv şi rezolvată în contextul cetăţii ideale şi al ontologiei sufletului, cu mijloacele filosofice ale „teoriei formelor” Această plasare nu cumva vrea să ne sugereze ca, în general, să citim dialogurile aporetice, de tinereţe, ale lui Platon ca pe introduceri şi propedeutici la dialogurile maturităţii? Ar fi vorba despre o „lectură proleptică” (anticipativă), cum o numeşte Charles Kahn – destinată iniţierii treptate a cititorilor în arcanele unor doctrine dificile şi controversabile. Teza nu-i deloc neplauzibilă, chiar dacă nu poate fi nici ea demonstrată.

Pe de altă parte, Thomas A. Szlezâk observa că dialogurile lui Platon – chiar şi cele de tinereţe – au, dacă sunt examinate fără prejudecăţi, o structură destul de strictă, puţin potrivită cu ideea dialogului liber, deschis şi cu adevărat interactiv, aşa cum este el apreciat în vremea noastră: de exemplu, ele nu sunt niciodată dialoguri „între egali”, căci Socrate învinge fără excepţie în dezbatere, chiar în cazul unor antagonişti profesionişti, precum Protagoras, Gorgias, Thrasymachos. De asemenea, „toate elementele care duc discuţia mai departe sunt introduse de el (de conducătorul discuţiei, Socrate, n.m.), uneori desigur «maieutic», aducând gânduri pretins străine la lumină” (SZLEZÂK i, 53).

În acelaşi sens, am arătat mai demult (CORNEA 2005) că dialogul „socratic” practicat de Platon se bazează pe două premise nedeclarate, ambele false: „inocenţa întrebătorului (a lui Socrate)” şi „libertatea respondentului” Socrate, prin însăşi întrebarea sa iniţială „(ce este dreptul, ce este curajul, ce este piosul, ce este

cuminţenia etc.), creează implicit ceea ce am numit un «context interogaţional» nedeclarat, cu caracteristici *esenţialiste*: este vorba despre presupoziţia că în toate aceste cazuri există *ceva real*, *permanent* şi *unic* numit «drept», «pios» etc., şi care atribuie predicatul respectiv tuturor lucrurilor numite de noi, conjunctural, pioase, drepte ori frumoase. Acest context interogaţional e «înghiţit» cu inocenţă de respondent care, în consecinţă, îşi va pierde libertatea unor opţiuni non-esenţialiste şi va fi înfrânt. Aşadar, «inocenţa» şi «libertatea» vor fi distribuite în realitate şi implicit invers decât se prezintă ele explicit în dialog: întrebarea lui Socrate nu-i inocentă, aşa cum vrea Platon să ne determine să credem, ci, în fapt, inocenţa este proprie respondentului. Dimpotrivă, acesta din urmă este în adevăr lipsit de libertatea care, în chip explicit, i se atribuie şi care, în realitate, este atributul invizibil al întrebătorului. Or, cel ce are libertate e şi responsabil pentru conţinut şi concluzii, dar dacă libertatea este doar aparentă, şi responsabilitatea în stabilirea concluziilor rămâne o iluzie. Prin urmare, dialogul nu produce «ceva nou» din perspectiva personajului «Socrate» (care are concluzia ştiută dinainte), ci ar fi un dispozitiv prin care Platon deplasează neexplicit cel puţin o parte a responsabilităţii pentru concluzie în teritoriul respondentului şi de aici, indirect, al cititorului”.

Ipoteza dialogului deschis, liber, bazat pe cooperarea reală dintre întrebător şi respondent pare a se susţine cu dificultate, dacă cele de mai sus sunt acceptate. Şi totuşi uneori obiecţiile formulate de interlocutor – Simmias şi Cebes în *Phaidon*, Glaucon şi Adeimantos în cartea a II-a a *Republicii* – sunt serioase. Tensiunea dialogului se păstrează aici şi chiar, parţial, subzistă caracterul său incomplet, nedogmatic, caracter asumat în mod deschis. Altfel, aşa cum a observat Luc Brisson, dacă Socratele platonician ar fi fost un dogmatic disimulat, de ce ar mai fi avut de nevoie să-şi completeze demonstraţia prin mituri şi în general mijloace literare, imposibil de supus rigorilor

demonstraţiei? (BRISSON)

f. O altă problemă dificilă pusă înaintea interpreţilor priveşte, într-adevăr, caracterul artistic şi literar al dialogurilor, în situaţia unui autor care, în *Republica*, respinge cu vehemenţă, şi chiar în două reprize (cărţile II-III şi X), valoarea educativă (dar şi filosofică) a literaturii (mai ales a epopeilor homerice şi a poeziei tragice) şi a artelor vizuale, precum pictura şi sculptura, supunându-le unei cenzuri severe. Faptul e cu atât mai semnificativ cu cât, pe de o parte, dialogurile sunt „imitaţii" în proză ale vieţii (oricât de stilizate), iar pe de altă parte, ele cuprind nu o dată impresionante povestiri mitice, ca în *Protagoras*, *Gorgias*, *Phaidon*, *Banchetul*, *Phaidros*, *Republica*, *Politicul* sau chiar *Timaios* şi *Critias* (mitul Atlantidei). Or, exact caracterul „imitativ" al poeziei epice şi tragice este vehement criticat de Platon şi considerat aproape fără valoare şi chiar primejdios pentru educaţie. Cât despre miturile platonice, e greu de negat sentimentul că Platon recurge la ele, cum spuneam, deoarece raţionamentul şi dialectica nu pot demonstra singure anumite teze, la care totuşi Platon ţine foarte mult. E cazul, de pildă, al mitului carului tras de cei doi cai înaripaţi conduşi de un vizitiu, din *Phaidros*, care ar trebui să ilustreze structura tripartită şi destinul sufletului, ori cel al miturilor eshatologice din finalul *Republicii* şi al lui *Phaidon*. Ar putea fi în aceeaşi situaţie şi lungul discurs despre Univers şi Demiurg din *Timaios*, declarat explicit drept un „mit verosimil" (zçd), deoarece se referă nu la ceea ce e etern, ci la ceea ce e schimbător – copie a eternităţii – pe terenul căruia Platon nu crede că demonstraţia e cu putinţă. Pe de altă parte, unii (mai ales neokantienii, precum Paul Natorp) s-au întrebat dacă nu cumva chiar „teoria formelor (ideilor)", privite ca substanţe individuale separate, nu e un fel de „mit verosimil" şi că Platon ar fi fost rău înţeles de urmaşii care l-au criticat (NATORP, 425 – 428). De fapt, deja Aristotel considera că a apela la forme ca modele ale tuturor lucrurilor înseamnă „a folosi metafore poetice"

(ARISTOTEL, I, 9, 99 la). Dar Platon însuşi, care îşi critică „teoria formelor" prin intermediul personajului Parmenide la începutul dialogului omonim, poate că nu s-ar fi opus cu totul acestui mod de a înţelege lucrurile. Pe scurt, aşa cum a considerat şi Julius A. Elias, e posibil ca discursului mitic Platon să-i asocieze anumite virtuţi comunicative şi persuasive, la care dialectica nu are acces (ELIAS, 77 – 82). În schimb, înlocuirea nenecesară a dialecticii cu un mit (aşa cum procedează sofistul Protagoras în dialogul omonim) – cu scopul de a evita o dezbatere dialectică – ar fi descurajată de Platon şi criticată.[14]

De fapt, nu o dată, mai ales în dialogurile timpurii, Socrate obţine respingerea interlocutorului său (*élenchos*) şi cu ajutorul mijloacelor literare puse în joc de Platon: Thrasymachos din *Republica* şi Callicles din *Gorgias* sunt portretizaţi cu măiestrie în aşa fel încât să-i devină extrem de antipatici cititorului, deşi argumentele lor nu sunt neapărat lipsite de greutate, iar cele ale lui Socrate nu sunt întotdeauna foarte sănătoase. De asemenea Criton, în dialogul omonim, vechiul prieten al lui Socrate, este nevoit să tacă atunci când e confruntat cu „prosopopeea Legilor" – un procedeu literar, chiar teatral –, pe când eficienţa argumentativă a dialecticii lui Socrate nu-l lăsase încă fără replică. În general, portretele foarte vii pe care Platon le face „personajelor secundare", mai ales din dialogurile tinereţii şi maturităţii, au un rol important, poate chiar hotărâtor în economia dezbaterii, contribuind esenţial la dramatismul confruntării şi la imaginea de ansamblu pe care şi-o face cititorul (ROWE).

g. Dar Platon nu este numai un filozof-artist care respinge valoarea literaturii (în mod particular, pe aceea a poeziei epice şi dramatice, cât şi în general a oricărei „arte imitative"), ci şi un mare şi prolific scriitor care, paradoxal, pare să desconsidere importanţa filosofică a scrierii. Iar faptul se petrece într-o societate deja parţial alfabetizată, care depăşise în secolul al IV-lea în mare parte stadiul

14 Pentru miturile lui Platon, vezi FRUTIGER, BRISSON 1998.

„culturii orale”, moment de trecere semnificativ şi chiar dramatic sub raport cultural şi social (HAVELOCK). Această neîncredere în valoarea scrierii, formulată într-un pasaj din *Phaidros* şi un altul din *Scrisoarea a VII-a*, a creat enorm de multe dezbateri printre moderni. Care va fi fost semnificaţia acestei critici la adresa scrisului şi, mai ales, era ea, sau nu, autoreferenţială, implicând opera platonică însăşi?

În *Phaidros*, avansând mitul despre zeul egiptean Theuth şi regele Thamus, Socrate susţine că scrierea ar servi doar unei *rememorări inferioare* (*hypomnesis*), mecanice. Cei care se bizuie exclusiv pe ea ar avea parte doar de o aparenţă de înţelepciune. Scrierea ar fi mai curând un fel de „joc” agreabil, dar puţin serios, în raport cu dialogul oral, viu, dintre maestru şi discipoli. Ea poate fi acceptată totuşi la bătrâneţe, pentru aducerea aminte, doar dacă filosoful mai dispune şi de altceva, dincolo de ea şi mai preţios: urma din sufletele discipolilor, lăsată de dialogul viu, care le-a schimbat vieţile acelor discipoli. Într-adevăr, raportul dintre ceea ce e pus în scris şi ceea ce e sădit în suflet prin lecţia orală ar fi aidoma celui dintre „grădinile lui Adonis”, răsaduri efemere care nu dau rod, şi agricultura reală. Dar scrierea mai are un defect major: „Odată ce s-a pus în scris ceva, cuvintele se întorc mereu la fel, deopotrivă la cei ce înţeleg cât şi la nepricepuţi (…), iar când scrierea este înţeleasă neglijent şi este dojenită fără dreptate, ea are nevoie mereu de ajutorul părintelui său (adică al autorului). Căci ea singură nu este în stare nici să se apere, nici să se ajute pe sine” (*Phaidros*, *27 şde*).

Inferioritatea scrierii în raport cu oralitatea nemijlocită pentru filosofie este reluată de Platon, de astă dată în nume propriu, în *Scrisoarea a VII-a*, într-un context autobiografic: aflăm că tiranul Siracuzei, Dionysios II, avea pretenţii de filosof şi susţinea că se inspirase din scrierile lui Platon, fără să-i fi fost însă discipol autentic. Pretindea chiar că ar fi pus în scris nişte idei, chipurile platoniciene.

Nu era singurul, pare-se. Însă Platon îşi recuză responsabilitatea pentru toţi cei care pretind că filosofia se poate învăţa numai citind texte, fie şi ale sale (*Scrisoarea a VII-a*, 34 ic-d): „Nu există şi nu va exista niciodată o scriere a mea (*synqramma*) despre astfel de subiecte (filosofic majore). Căci nu-i ceva exprimabil, ca în alte învăţături, ci cunoaşterea se naşte brusc, din contactul îndelungat şi convieţuirea cu subiectul însuşi, ca o lumină aprinsă de o scânteie ce sare". Şi adaugă: „Dacă aş fi crezut că asemenea subiecte e necesar să fie satisfăcător puse în scris... ce altceva mai frumos aş fi făcut în viaţă, decât să scriu ceva de mare folos oamenilor şi să aduc pentru toţi realitatea la lumină?"

În acest context, să nu uităm că Platon, întemeietorul Academiei, a ţinut acolo timp de decenii lecţii orale (numite *dgrapha dogmata* sau *dqraphoi synousi ai*) pentru un grup relativ restrâns de studenţi. Există şi o relatare despre o conferinţă (*Despre Bine*) pe care filosoful ar fi susţinut-o la bătrâneţe înaintea unui public mai larg, dar care nu s-ar fi bucurat de mare succes din cauza caracterului ei abstrus, matematic. Pe de altă parte, Aristotel – student şi profesor timp de peste douăzeci de ani la Academie – se referă, în mai multe locuri, mai ales din *Metafizica*[15], la doctrine ale lui Platon care nu se regăsesc în dialoguri: după Aristotel (reluat şi dezvoltat de comentatorii săi târzii, precum Alexandru din Aphrodisias, Simplicios, Philoponos), Platon, în esenţă, ar fi susţinut în cadrul cursurilor sale la Academie existenţa a două Principii supreme, *Unul*, pe de o parte, şi, pe de alta, *Marele* şi *Micul* sau *Dualitatea*; din participarea Dualităţii la Unu provin formele; de asemenea, drept intermediare între forme şi lucrurile senzoriale, care se nasc prin participare la forme, filosoful ar fi aşezat entităţile matematice, deoarece ele sunt eterne la fel ca şi formele, dar multiple asemenea lucrurilor senzoriale. Dar formele însele se pare că ar fi constituite din numerele ideale,

15 Mai ales în cartea I, 6 și 9, cât și în cărțile XIII și XIV.

produse prin cooperarea dintre Unu şi Dualitate. Aşadar, Platon (urmat mai mult sau mai puţin fidel de discipolii săi imediaţi, Speusippos şi Xenocrates) ar fi încercat să construiască o metafizică a principiilor, întemeiată pe o arhitectură ierarhică şi având o notabilă tendinţă dualistă, de vreme ce susţinea două principii ireductibile (Unul, respectiv Marele şi Micul sau Dualitatea indefinită – *aoristos dyds*).

Întrebarea este: în perspectiva „lecţiilor nescrise" (sau a unui Platon „esoteric"), în ce fel ar trebui interpretate dialogurile? Şi mai ales ce sens capătă acum, în aceeaşi perspectivă, pasajele amintite mai sus din *Phaidros* şi din *Scrisoarea a VII-a*, unde Platon, posibil autoreferenţial, făcea critica scrisului filosofic? Disputele au fost extrem de aprinse asupra acestui punct, desigur esenţial pentru înţelegerea de ansamblu a operei platoniciene.

Cei mai mulţi interpreţi moderni, aşa-numiţii „exoterişti", precum Schleiermacher, Zeller, Shorey, Wilamowitz-Moellendorff, Cherniss, Friedländer, Robin, Vlastos, Brisson şi mulţi alţii, cred că opera scrisă a lui Platon rămâne aproape singura bază solidă pentru a înţelege filosofia acestuia, orice încercare de a utiliza în acelaşi scop presupusele „lecţii orale" fiind privită ca problematică.[16] Forma dialogică a operei ar reprezenta cea mai adecvată cu putinţă modalitate de comunicare filosofică, iar atenţia pe care Platon a dat-o desăvârşirii formale a dialogurilor li se pare a demonstra fără greş că Platon acorda maxima atenţie scrisului propriu, căci pare greu de înţeles această desăvârşire din partea unui autor care ar fi minimalizat rolul scrierii. (Pe de altă parte, există, aşa cum am amintit, în interiorul acestei largi categorii de critici, destule polemici între cei care invocă, în tradiţia lui Schleiermacher, unitatea operei platoniciene şi cei care regăsesc în dialoguri, ordonate cronologic, mai

16 Pentru un bun rezumat al argumentelor paradigmei „ezoterice", vezi BRISSON.

cu seamă evoluţia gândirii lui Platon, nu lipsită de schimbări importante şi de retractări.)

Însă cum rezolvă „exoteriştii” problema decisivă a contestării valorii scrierii de către scriitorul însuşi? În principiu, locul mai sus pomenit din *Phaidros* este socotit a nu se referi şi la dialogurile platoniciene, ci a fi îndreptat doar contra *logographie*[17], adică a retoricii decadente şi, în general, împotriva oricărui fel de discurs care, spre deosebire de dialoguri, s-ar îndepărta de „viaţă”, cantonându-se în răceală, abstracţie şi distanţă. Cât despre *Scrisoarea a VII-a*, unii, precum H. Cherniss (CHERNISS) şi Vlastos (VLASTOS 1963), preferă s-o considere apocrifă, evitând astfel problema printr-o eschivă filologică; alţii cred că locul la care ne referim are în vedere limitele oricărei comunicări omeneşti – scrise sau orale – şi nu ierarhia dintre scriere şi oralitate. În sfârşit, majoritatea interpreţilor aparţinând acestei linii de gândire se străduieşte să demonstreze că, la fel ca în *Phaidros*, nici în *Scrisoarea a VII-a* Platon nu are în vedere propriile opere; ei argumentează că termenul-cheie folosit aici – *sÿngramma* – nu înseamnă scriere în proză la modul general (ceea ce ar include dialogul), ci numai *tratat sistematic* – care îl exclude. Argumentul e plauzibil, dar nu decisiv (INSARDI-PARENTE).

Oponenţii „exoteriştilor” (aşa-numita „Şcoală de la Tübingen” – H.J. Krämer, K. Geiser, cât şi alţi savanţi, precum Findlay, Schmalzriedt, Giovanni Reale şi, mai recent, Thomas A. Szlezâk), deşi minoritari, rămân foarte combativi, iar argumentele lor nu sunt lipsite de greutate.[18] Aceşti autori („esoteriştii”) interpretează

17 La Atena logográphoi erau retori plătiți de părțile în litigiu să le scrie pledoariile pe care apoi le învățau pe dinafară și le rosteau înaintea juriului.

18 O bună prezentare a „Școlii de la Tübingen“ și a argumentelor reprezentanților ei, începând cu H.J. Krämer (KRÄMER) și K. Geiser, la RICHARD și la REALE. De asemenea, o reluare și rafinare a „ezoterismului“ la SZLEZÂK 1 și SZLEZÂK 2. Trebuie spus că războiul dintre cele două grupuri e atât de dur, încât revistele „serioase“ refuză

locurile din *Phaidros* şi din *Scrisoarea a VII-a* ca indicând nu numai devalorizarea scrierii în general, dar chiar şi pe aceea a scrierii platoniciene în particular. Desigur că pentru ei *sÿngramma* înseamnă „text în proză în general”, incluzând dialogul. De aceea, ei afirmă că în dialoguri Platon, în mod deliberat, *nu spune tot ceea ce ştie*, ci se fereşte să prezinte fazele superioare ale speculaţiilor sale metafizice, indicând că interlocutorul (cu care cititorul se poate identifica) nu-i (încă) pregătit să le primească. Spre exemplu, în *Republica* (*şobd*), chestionat de interlocutor (Glaucon) asupra naturii Binelui, Socrate cere „să lăsăm acum problema de a şti ce este Binele – ea este prea însemnată în raport cu actualul mers al discuţiei”. Totuşi, discuţia despre Bine nu va mai fi niciodată reluată în dialoguri, notează „esoteriştii”, ci numai în doctrina nescrisă, unde Binele, echivalat cu Unul, este vârful acelei ierarhii elaborate a inteligibilelor (numere ideale, forme, numere matematice), la care m-am referit mai sus. Aşadar, Platon ar fi avut la dispoziţie – cred ei – *o doctrină esoterică* (nu secretă) orală, pe care a predat-o timp de mulţi ani la Academie şi căreia i-ar fi acordat o importanţă superioară operei sale scrise, în conformitate chiar cu cele afirmate de el însuşi în *Phaidros şi* în *Scrisoarea a VII-a*. Aşadar, opera scrisă – după autorii amintiţi – n-ar fi suficientă, singură, pentru o înţelegere aprofundată a gândirii lui Platon şi mai ales a aspectului ei presupus sistematic: ea avea în principiu doar o valoare „protreptică” (injonctivă) şi „hypomnematică” (rememorativă), cât şi, desigur, una didactică, fiind adresată unui cerc larg de cititori, mai puţin sau deloc iniţiaţi în doctrina formelor. Opera scrisă le sugera aluziv că nu vor putea ajunge la „capătul” excursului filosofic numai citind dialoguri, ci vor avea nevoie de o participare la un dialog oral în interiorul Academiei. În consecinţă, bazându-se pe mărturiile lui Aristotel şi ale comentatorilor

articole care citează favorabil articolele lui G. Reale, de exemplu, sau cer excluderea acestuia din bibliografie.

aristotelicieni (Alexandru din Aphrodisia, Simplicius), partizanii „esoterismului” s-au străduit să reconstituie un sistem metafizic platonician – în fapt o teorie a principiilor supreme şi a ierarhiilor ontologice.

Până la urmă controversa dintre „exoterişti” şi „esoterişti” are ca origine dificultatea, aparent inconturnabilă, de a prezenta un „sistem al lui Platon” coerent şi complet, pornind în exclusivitate de la dialoguri. În opinia unora, faptul este inacceptabil pentru un filosof de talia lui Platon, şi atunci recursul la „doctrina orală” pare salvator. Alţii se împacă uşor cu dificultatea de mai sus, ba chiar – creditând o perspectivă „romantică” sau modernă – se arată de-a dreptul încântaţi că Platon, „părintele filosofiei occidentale”, n-a fost un filosof sistematic şi „dogmatic”. Observăm deci cum gânditorii moderni proiectează mereu asupra lui Platon acele paradigme de gândire filosofică la care ei înşişi au aderat în prealabil: cei care văd în filosofie mai ales sistemul caută cu tot dinadinsul (şi în final cred că au găsit) un Platon sistematic. În schimb cei pentru care filosofia trebuie să fie edificare provizorie şi căutare, mai curând decât edificiu încheiat, descoperă mulţumiţi un Platon în continuă prefacere, uneori contradictoriu şi nu odată autocritic. Ca şi bunul Dumnezeu, „divinul” Platon se pare că nu e altfel decât aşa cum l-a proiectat mintea adoratorilor săi.

g. În sfârşit, o dificultate considerabilă în înţelegerea lui Platon stă în caracterul paradoxal al multora dintre concepţiile sale, fie că o parte a acestora ar fi fost moştenită de la Socrate, fie că ar fi fost dezvoltate de el însuşi ulterior. Uneori, cum sublinia la începutul acestui text Chr. Rowe, nici nu ne mai dăm seama bine de acest caracter paradoxal, deoarece am fost prea îndelung familiarizaţi cu elemente ale unui platonism difuz, absorbit de civilizaţia occidentală de secole. Dar pentru publicul atenian al secolului IV î.Hr. şi chiar pentru noi adesea – dacă cercetăm cu atenţie lucrurile – multe din spusele

socratico-platonice sunt stranii, şocante, profund paradoxale. Să ne gândim numai că un termen ca „idee” (*eïdos*, *idéa*) însemna, în greaca curentă, „formă vizibilă, chip, ceea ce se vede în primul rând la un lucru”: la Platon, printr-o răsturnare completă de sens, a ajuns să desemneze exact *ceea ce nu se vede*, ceea ce este numai gândit. Dar natura obiectivă, „reală” a ideii sau formei platonice este mult diferită şi de natura subiectivă, psihologică a sensului modern al cuvântului „idee” La asta se adaugă dificultatea, deloc neînsemnată, că Platon ar fi putut să înţeleagă ceva prin termenul *idéa* într-un dialog de tinereţe, precum *Euthyphron*, şi altceva într-un dialog de maturitate, ca *Phaidon* sau *Republica*. Ceea ce pune şi o problemă fundamentală de traducere. Traducem la fel acest cuvânt în ambele cazuri, sau diferit, aşa cum procedează mulţi traducători? (Vezi discuţia din notele la *Euthyphron* din acest volum.)

O schimbare de sens importantă au suferit şi alte cuvinte precum *doxa* ori *eironeia*, ori chiar *epistéme* („ştiinţă”).

Enumăr acum, fără a insista, câteva dintre temele cele mai paradoxale socratico-platonice, sau platonice: teza că cel mai înţelept este omul care, precum Socrate, ştie că nu ştie nimic; că nimeni nu face răul voluntar, ci din ignoranţă; că e preferabil să suporţi decât să comiţi răul; că moartea nu e un rău; în fine, teza că o viaţă neexaminată nu merită a fi trăită. Apoi, ca mai specific platonice, menţionez teoria privind cunoaşterea ca reamintire dintr-o existenţă prenatală, teoria formelor (ideilor), care în esenţă ne spune că ceea ce-i numai gândit e mai real decât ceea ce-i văzut, auzit, pipăit, simţit; teza că iubirea supremă nu are drept obiect o persoană vie, ci

Frumosul în sine; convingerea că filosofii trebuie să fie regi sau regii filosofi, pentru ca statele să fie bine cârmuite; teza că nefiinţa există cumva, fiind distinctă de neant; teza că elementele naturii sunt atomi de forma unor poliedre regulate; teza că răul nu provine în lume de la zei

sau de la Demiurg, ci „din altă parte”, fără a se lămuri clar de unde; teza că spaţiul (sau locul) are o existenţă autonomă, distinctă de ceea ce conţine.

Acestea sunt, după părerea mea, principalele dificultăţi care se interpun pe drumul unei lecturi atente şi critice a operei lui Platon; din ele au derivat, de-a lungul timpului, şi principalele controverse. Stând lucrurile astfel, se înţelege de ce nu i te alături lui Platon decât cu o îmbrăţişare şi o luptă. Şi tot aşa se înţelege de ce, asemenea biblicului fac ob în lupta sa de o noapte cu îngerul lui Dumnezeu, nu te desparţi de el decât cu o scrântitură, dar şi o binecuvântare – ambele pe viaţă.

SCURT ISTORIC AL INTERPRETĂRILOR LA PLATON

Înainte de a evoca pe scurt istoricul acestor interpretări, să facem o precizare importantă: aproape fiecare paradigmă hermeneutică se simte confortabil atunci când dă atenţie maximă anumitor dialoguri. În schimb, ea încearcă să le neglijeze mai mult sau mai puţin pe cele neconvenabile sieşi. Mai mult, paradigma respectivă acordă predilecţie anumitor părţi ale unor dialoguri, şi nu altora: de exemplu, „noii-academicieni” sceptici sunt în largul lor pe terenul dialogurilor aporetice de tinereţe; neoplatonicienii sunt interesaţi de aspectele metafizice, şi nu de cele politice din *Republica*; filosofii din şcoala analitică modernă discută pe larg despre *Sofistul*, *Philebos* sau *Parmenide*, dar mult mai puţin despre *Banchetul* şi *Phaidon*, exact pe dos decât făceau interpreţii din secolul al XIX-lea şi din prima jumătate a secolului XX, pentru care Platon trebuia citit şi înţeles în lumina marilor dialoguri metafizice ale maturităţii.

Tot analiticii, mai ales cei preocupaţi de etică, citesc azi critic şi cu interes dialogurile „socratice” Karl R. Popper l-a considerat pe Platon drept „duşman al societăţii deschise”, discutând mai ales anumite părţi din *Republica şi* din *Legi* (POPPER). S-a mers uneori atât de departe, încât unii interpreţi au declarat neautentice operele platonice care se ajustau greu paradigmei lor de

interpretare. Aşa au făcut mulţi dintre cei care, de exemplu, au declarat apocrife *Hippias* I s-au *Scrisoarea a VII-a* (H. Cherniss).

a. Primii succesori ai lui Platon la conducerea Academiei (formând aşa-numita, în Antichitate, „Academie Veche") mai întâi Speusippos, apoi, succesiv, Xenocrates, Polemon, Crates şi Crantor au încercat să extragă din opera scrisă şi orală a lui Platon un corp de doctrină, un sistem coerent. E greu de spus dacă Platon însuşi spera că aşa ceva era fezabil, dar sarcina s-a dovedit aproape imposibilă din motivele sugerate în capitolul anterior. H. Dörrie spune că „învăţătura lui Platon nu a putut şi nu poate fi predată în chip dogmatic" (DÖRRIE, 10). Destul de repede, acest prim platonism, altminteri interesant ca speculaţie metafizică, a devenit o dogmă rigidă, care stârnea ironiile adversarilor şi nu mai reuşea să exercite o influenţă notabilă asupra generaţiilor tinere de la începutul epocii elenistice. Academicienii „trăiau într-un spaţiu devenit muzeu" (DÖRRIE, îi).[19]

b. Reacţia la dogmatismul Academiei Vechi a venit de la Arcesilaos din Pitane (315 – 240 î.Hr.), întemeietorul „Academiei Noi" (sau Medii), sau, mai bine, al Academiei sceptice (BROCHARD, capitolul II). Arcesilaos (poate inspirat şi de contemporanul său Pyrrhon din Elis) deopotrivă a renunţat la dogmatismul predecesorilor „academicieni" şi a atacat dogmatismul contemporan al stoicilor; totodată, făcând apel mai ales la dialogurile aporetice, a considerat că, prin al său Socrate, Platon oferă un model pentru ceea ce s-a numit ulterior *scepticism*: nimic nu se poate proba sigur şi definitiv; în orice chestiune teza şi antiteza vor aduce argumente echivalente care se distrug reciproc; în consecinţă, înţeleptul e dator să-şi suspende judecata (*epoche*). Arcesilaos n-a lăsat nimic scris, dar au rămas celebre în

19 Pentru urmașii lui Platon și evoluția platonismelor în perioadele următoare, vezi și partea a doua a volumului lui TARRANT, DILLON 1990, DILLON 2003, MERLAN 1975, NOVOTNY, CHLG.

Antichitate lecţiile sale, în decursul cărora orice teză, propusă de oricine la invitaţia sa, era pe rând respinsă şi susţinută de el cu egală forţă. E important de subliniat că pentru Arcesilaos şi urmaşii săi din Academia Nouă scepticismul devenise interpretarea corectă a lui Platon şi că, prin urmare, în propriii ochi, scepticii Academiei Noi, şi nu dogmaticii din Academia Veche erau autenticii deţinători ai tradiţiei platonice (LÉVY).

Platonismul academic sceptic se radicalizează odată cu Carneades din Cyrène (219 – 129 î.Hr.). A rămas celebră participarea sa la o ambasadă trimisă de Atena la Roma (156). Acolo, spre oroarea cetăţenilor romani neobişnuiţi cu dialectica, într-o zi a susţinut meritele dreptăţii, iar în ziua următoare le-a nimicit, de ambele dăţi cu argumente în egală măsură de convingătoare. Pentru Carneades nu exista criteriu al adevărului şi, după el, tot ceea ce putem face în mod practic este să urmăm calea plauzibilului. Să menţionăm şi faptul că Cicero cunoştea bine Academia Nouă şi tendinţa ei sceptică.

c. Deja în secolul I î.Hr. ideea potrivit căreia moştenirea autentică a lui Platon constă în scepticism începe să piardă teren, chiar dacă fusese încă susţinută de ultimii conducători ai Academiei Noi, precum Philon din Larissa. Dar discipolul acestuia, Antiochos din Ascalon, dezertează din Academie şi se raliază şcolii stoice, pretinzând că adevăraţii urmaşi ai lui Platon sunt stoicii. Cicero, care l-a întâlnit, l-a caracterizat: „Antiochos, care era numit academic, era, dacă ar fi schimbat foarte puţine lucruri, foarte înrudit cu stoicii” (*Contra Academicos*, II, 43, 132). Era evident că paradigma sceptică de interpretare a lui Platon se epuizase. De altfel, se pare că în urma devastării Atenei de către dictatorul roman Sylla, Academia ca atareâşi încetează pentru un timp activitatea instituţională.

Începând din secolul II î.Hr. Platon începuse să fie studiat de filologii alexandrini, precum Aristofan din Bizanţ. Filologii îl admirau pe Platon în special ca scriitor,

maestru al stilului „nobil” şi vorbeau despre el cu entuziasm ca despre un „Homer al filosofilor” Probabil că din această epocă sau de mai târziu datează şi editarea operei sale în „tetralogii” (după modelul tragediilor), pusă mai târziu sub numele unui anume Thrasyllos, poate un astrolog de la curtea împăratului Tiberiu. E un format tradiţional pe care multe ediţii moderne (Teubner, Oxford, Loeb) încă l-au respectat, deşi el pare aproape complet arbitrar. Cât despre conţinutul filosofic, acesta începe prin secolul I î.Hr. să fie valorificat de doi stoici importanţi, Panaitios şi Poseidonios, care recunosc în opera lui Platon o manifestare majoră a Logosului universal, unic şi divin, prezent, după ei, în toate marile filosofii. Trebuie spus totuşi că, dependenţi de corporalismul şi imanentismul proprii şcolii lor, stoicii neglijează anvergura transcendentă a filosofiei lui Platon, până la punctul în care Panaitios declară neautentic dialogul *Phaidon*, din cauza insistenţei acestuia asupra nemuririi sufletului şi a separării formelor de obiectele empirice. Tot în această perioadă, dintre dialogurile lui Platon cel mai insistent citit şi comentat ajunge să fie *Timaios* (despre Demiurg, creaţia şi structura Universului şi a fiinţelor din el) – ceea constituie începutul unei cariere extraordinare a acestui dialog, prelungită de-a lungul a 16 sau 17 secole, cel puţin. La început *Timaios e* înţeles mai curând literal, dar o schimbare va avea loc treptat. Nu-i deloc o întâmplare că Cicero a tradus parţial în latină această mare operă.

d. În decursul secolelor I-II d.Hr. influenţa lui Platon creşte neîncetat şi nu doar asupra filosofiei în sens strict, ci şi asupra domeniului religios (aproape imposibil de deosebit între cele două în epocă). Gnozele dualiste care proliferează, pe de o parte (valentinienii în special), teologia creştină ortodoxă în formare, pe de alta, şi, în sfârşit, ceea ce va deveni spre sfârşitul Antichităţii teologia păgână „unificată” vor datora toate ceva esenţial unor interpretări non-literale ale lui Platon. Atrag atenţia mai ales dialogurile unde dualismul corp-suflet şi ideea

(mortalităţii sufletului sunt foarte prezente, precum *Alcibiade I*, *Phaidon* şi *Phaidros*. Deja suntem foarte departe de teza Academiei Noi că Platon ar fi fost un mare sceptic.

Aşadar, în secolele I-II începe revenirea la o paradigmă „dogmatică”, nu fără analogie cu aceea a Academiei Vechi, în lucrările aşa-numitor (de către moderni) „medioplatonicieni”: Plutarh din Chaeronea, Albinus (Alcinoos), Moderatus din Gades, Nicomachos din Gerassa şi, mai ales, Numenios din Apameea (CHLG 64, WHITTAKER).[20] Mai cu seamă ultimii trei dintre aceştia văd în Platon un pitagorician ascuns, care, sub masca personajului Socrate şi a ironiilor sale, a profesat o doctrină criptică, teologico-filozofică, în acord cu marile teologii ale vechiului Orient. („Pitagorismul” din epoca romană este, de fapt, o reconstrucţie târzie, având legături destul de discutabile cu pitagorismul vechi din secolele VI-V î.Hr.) Numenios, care cunoştea Scripturile evreieşti în traducerea Septiiagintei, a mers atât de departe pe drumul sincretismului religios-filozofic, încât a declarat (desigur cu referire la Demiurgul din *Timaios* şi la primele capitole ale Genezei biblice): „Ce altceva este Platon decât un Moise vorbind atica?” în orice caz, textul anumitor dialoguri ale lui Platon, inclusiv *Timaios*, nu mai este acum înţeles literal, ci se caută în el justificarea unei doctrine esoterice universale, privitoare la destinul omului şi al sufletului şi la ierarhiile fiinţei. E posibil ca deja în secolul II s-a fi apărut tentativa (prezentă pe larg la Plotin) de a se „citi” în cele trei prime „ipoteze” din *Parmenide* („dacă unul este unul”, „dacă unul este”, „dacă unul este multiplu”) simbolul ierarhiei în trei trepte a divinului, ierarhie susţinută de Numenios şi, mai târziu, în alt mod, explicit de Plotin (DODDS).

Ajungem astfel la Plotin (209 – 270 d.Hr.), considerat de moderni întemeietorul „neoplatonismului”, dar care, personal, se vedea numai în ipostaza unui interpret fidel al

20 Pentru Numenios din Apameea, vezi și MERLAN 1975; MERLAN.

lui Platon.[21] Născut în Egipt şi discipol la Alexandria al medioplatonicianului Ammonios Saccas, Plotin a înfiinţat la Roma o şcoală informală de filosofie. Dacă între metafizica lui Plotin şi cea a predecesorilor săi medioplatonicieni, precum Numenios, rămân destule deosebiri importante (Plotin, de exemplu, e un monist intransigent, în vreme ce medioplatonicienii, ca Numenios, sunt dualişti), sub raport hermeneutic, Plotin clarifică, desăvârşeşte şi fructifică la maximum o paradigmă de interpretare a lui Platon deja prezentă şi la predecesori. Cu unele modificări (la care ne vom referi mai jos), această paradigmă va supravieţui sfârşitului Antichităţii, apoi Evului Mediu, se va reafirma puternic în Renaştere şi va muri definitiv abia în secolul al XVIII-lea. lată-i liniile principale:

— Platon este deasupra tuturor celorlalţi filosofi, vechi sau noi, având un statut „divin", iar textele sale sunt văzute de Plotin ca reprezentând adevărul total, având practic statutul de „text revelat" Problema este de a le înţelege în adevăratul lor sens, căci aparenţele sunt adesea obscure. Platonismul devine o veritabilă teologie, fără a înceta niciun moment să fie şi filosofie.

— Plotin îşi recuză personal orice originalitate de fond, susţinând că „nu a adus nimic nou" faţă de Platon. (Abia modernii i-au recunoscut din plin originalitatea.) Tratatele sale pretind a nu fi decât explicitări şi clarificări ale lui Platon. Contradicţiile lui Platon sunt numai aparente şi se bazează pe o lectură literală, superficială a filosofului, care ar fi fost practicată de mulţi dintre comentatorii precedenţi. Aristotel e utilizat intens, dar nu o dată e contrapus lui Platon. Această atitudine critică faţă de Aristotel e caracteristică numai lui Plotin şi va dispărea deja la discipolul acestuia, Porfir. Există şi un important material stoic integrat, pe care însă Plotin nu-l recunoaşte explicit.

— Plotin e interesat numai de anumite texte cu

21 Pentru o introducere în filozofia lui Plotin, vezi ARMSTRONG, BRÉHIER, HADOT, RIST, mai pe larg în PLOTIN.

amplitudine metafizică şi transcendentă din Platon; pe acestea le citează şi le comentează extensiv. Ele provin mai ales din anumite pasaje din *Timaios*, *Phaidros*, *Phaidon*, *Banchetul*, *Republica*, *Parmenide*, *Sofistul*, *Philebos*, cât şi din (probabil apocrifa) *Scrisoare a II-a*. Plotin nu e deloc interesat de dimensiunea politică din gândirea lui Platon. De asemenea, el elimină din câmpul preocupării sale dialogurile aporetice, „socratice" După expresia nimerită a lui Willi Theiler, Plotin utilizează un *Plato dimidiatus*, „Platon înjumătăţit" (THEILER).

— Plotin citează din Platon pasajele care îl interesează şi pe care le comentează ori le alătură, de regulă fără a ţine seama de contextul iniţial. (Era o practică uzuală, pe care o regăsim şi la autorii creştini când citează din Biblie.) De exemplu, pentru a afirma caracterul de principiu absolut al Unului, Plotin, în tratatul 7, V, 4, 1, citează un scurt pasaj din *Phaidros*, 24 se, „principiul este nenăscut", deşi acolo Platon se referea la suflet, iar sufletul în filosofia lui Plotin este, cel puţin sub aspect ontologic „născut" din Intelect şi nu e principiu absolut. Tot aşa, Plotin citează de şase ori în cuprinsul operei sale o formulă din *Philebos*, 63 b, „genul neasociat şi pur", dar nu într-un context etic sau antropologic, cum era cazul la Platon. Mai mult, dacă de cinci ori o foloseşte pentru a-l desemna pe Unul (Binele absolut), o dată aceeaşi expresie serveşte la desemnarea Materiei, principiu identificat de Plotin cu Răul absolut.

— Rezumând şi simplificând lucrurile, putem spune că întreaga filosofie a lui Plotin se justifică prin presupunerea că ea explicitează trei locuri din Platon: *Republica*, 509 b, *Scrisoarea a 11-a*, 312 e şi primele trei ipoteze din *Parmenide* („dacă unul e unu", „dacă unul este" şi „dacă unul e multiplu"). Cel dintâi loc justifică, la Plotin, doctrina transcendenţei Unului faţă de Fiinţă, iar următoarele două justifică doctrina celor trei ipostaze: Unul (Binele), Intelectul, Sufletul.

Şcoala lui Plotin de la Roma nu supravieţuieşte morţii

filosofului. Influenţa sa rămâne totuşi foarte mare; cu toate acestea succesorii săi neoplatonicieni mai apropiaţi, sau mai îndepărtaţi (Porfir, Iamblichos, Olympiodoros, Proclos, Damascios) vor introduce în sistem modificări sau dezvoltări importante. Rolul fundamental l-a avut sirianul Iamblichos, care studiase cu discipolul lui Plotin, Porfir, de care apoi se despărţise, polemic, reproşându-i că nu înţelege „teurgia" (o practică rituală care, prin anumite gesturi şi cuvinte simbolice, pretindea că produce unirea cu divinul). Ne interesează aici numai aspectele care privesc în chip direct hermeneutica textului platonician (REALE 2004).

— Spre deosebire de Plotin, începând cu Iamblichos, neoplatonicienii acordă o importanţă decisivă comentariului analitic la dialogurile lui Platon, majoritatea textelor lor constând în astfel de comentarii. În continuare, Platon e considerat un autor „divin" iar textul său e tratat ca unul sacru, care trebuie interpretat ca atare, nu foarte diferit de modul în care creştinii privesc Scripturile. Trebuie remarcat că neoplatonicienii nu acordă atenţie, cel puţin explicit, amintitelor „lecţii nescrise" ale lui Platon.

— Continuând o mai veche tendinţă a unor autori ca Numenios, neoplatonicienii postulează o convergenţă fundamentală între toate doctrinele vechilor filosofi sau teologi: textele (autentice sau atribuite) lui Platon, Pitagora mai ales, apoi aşa-numitele *Oracole chaldaice*, dar şi ritualurile şi practicile teurgice ale orientalilor sunt sacre şi inspirate de acelaşi spirit divin. „Păgânismul" platonizant târziu devine în egală măsură o teologie, o filosofie unitare şi un cult elaborat, care încearcă să reziste creştinismului.

— Odată cu Porfir (şi spre deosebire de Plotin), Platon şi Aristotel sunt văzuţi ca necontradictorii ori complementari. În numele presupusei lor congruenţe de fond, unii néoplatonicieni târzii, precum Simplicius, scriu importante comentarii la Aristotel. *Curricula* filosofică începea cu parcurgerea „misterelor mici" (unele texte ale

lui Aristotel, precum *Categoriile* sau *Metafizica*), după care discipolul, ghidat de maestru, va trece la studiul dialogurilor lui Platon („misterele mari”).

— Lamblichos sistematizează modul de studiere al lui Platon: fiecare dialog este înţeles în funcţie de un „scop unic”, care îl determină în întregul său şi în fiecare parte, dar îi şi stabileşte locul în ansamblul operei. Înţelegerea dialogului în funcţie de scopul său este echivalentă cu un pas înainte pe calea unei iniţieri metafizico-teologico-mistice.

— Iniţierea generală în platonism se face prin studiul unui ciclu canonic de zece dialoguri, care se succedă într-o anumită ordine, purtându-l pe discipol tot mai sus pe scara asumării virtuţilor. Ciclul începea cu studiul lui *Alcibiade I*, considerat un fel de prefaţă generală a învăţăturii; se continua cu *Gorgias*, asociat virtuţilor civice.

Urmau *Phaidon*, *Banchetul*, *Cratylos*, asociate iniţierii în virtuţile cathartice (purificatoare). *Theaitetos*, *Sofistul*, *Politicul* priveau virtuţile contemplative. Ciclul se încheia cu un fel de recapitulare care cuprindea, pe de o parte, fizica în *Timaios*, metafizica în *Parmenide*, pe de alta. (Cum se vede, din ciclu lipseau – cu excepţia lui *Alcibiade I* – dialogurile „socratice”, dar şi cele politice, precum *Republica* sau *Legile*.) Printre comentariile la dialogurile lui Platon cele mai importante îi au drept autori pe Porfir, Hermeias, Ammonios, Olympiodoros şi, cu deosebire, Proclos (secolul al V-lea), un remarcabil metafizician, conducătorul reînviatei Şcoli din Atena.

e. Neoplatonismul antic se încheie formal în 529, când, din ordinul împăratului Iustinian şi cu o motivaţie politico-religioasă, este închisă Şcoala din Atena, care pretindea (în mod discutabil) că reprezintă succesiunea platonică neîntreruptă, simbolizată de un „lanţ de aur” (WILDBERG). Aici activaseră şi predaseră ultimii neoplatonicieni păgâni, Damascios şi Simplicios, ultimul cunoscut mai ales drept un strălucit comentator al lui Aristotel şi al *Manualului* lui Epictet, iar primul ca un

metafizician de excepţie (ATHA-NASSIADI, VLAD). Dar deja neoplatonismul influenţase în mod profund teologia creştină, mai ales prin Grigore de Nyssa, cât şi prin acel autor anonim din secolul al V-lea, pe care îl numim PseudoDionysios Areopagitul, autorul concepţiei teologice despre *via negativa*. Nu trebuie uitaţi nici autori creştini alexandrini, profund inspiraţi de neoplatonism, precum Ioan Philoponos ori episcopul Edessei, Nemesios.

Stăpânirea limbii greceşti devenind foarte limitată în Occident, pentru multe sute de ani cunoaşterea lui Platon în Occidentul latin rămâne precară. Deja Sfântul Ieronim (secolul al V-lea), într-un *Comentariu la Epistola către galateni*, exclamă: „Cine în zilele noastre mai cunoaşte operele sau măcar numele lui Platon? O mână de moşnegi nefolositori”.

Marius Victorinus (secolul al IV-lea) traduce în latină mai multe texte neoplatonice; la fel face şi Chalcidius (traducătorul lui *Timaios* în latină); în general cunoaşterea şi înţelegerea lui Platon în Occident sunt intermediate de neoplatonism. Sfântul Augustin a fost influenţat mai ales de Plotin şi Porfir, iar în secolul al IX-lea Scotus Eriugena platonizează în spiritul lui PseudoDionysios, care devine astfel influent şi în Occident. De menţionat şi Boethius (secolul al VI-lea), care traduce în latină *Introducerea* lui Porfir la *Categoriile* lui Aristotel, unde un pasaj, câteva secole mai târziu, va declanşa „disputa universaliilor” Altminteri, Platon e cunoscut Occidentului latin mai mult prin citatele sau parafrazele oferite de Cicero, Seneca, Macrobius ori Sfântul Augustin. O altă sursă indirectă importantă de cunoaştere a lui Platon pentru Occidentul medieval a fost cea arabă, dar tot în cheie neoplatonică. De fapt, nici arabii nu l-au cunoscut pe Platon direct, ci prin intermediar siriac. Au tradus din siriacă şi au comentat mai multe dialoguri, printre care *Timaios*, *Phaidon* sau *Criton*, şi s-au inspirat apoi (Al-Farabi) din ele. Unele dintre aceste lucrări au fost mai târziu traduse din arabă în latină. Şi textele neoplatoniciene urmează acelaşi drum

complicat: greacă – siriacă – arabă – latină. Dintre acestea cele mai importante sunt aşa-numita *Theologia Aristotelis*, în realitate o compilaţie de texte ale lui Plotin, şi *Liber de causis*, o rescriere a *Elementelor de teologie* ale lui Proclos. Ambele au exercitat o influenţă notabilă asupra filosofiei medievale occidentale.

Înainte de ascensiunea scolasticii din secolul al XIII-lea, dominată de Aristotel, Occidentul latin (de ex. „Şcoala de la Chartres") înclină spre un Platon, înţeles însă simplificat (dat fiind că era inaccesibil în latină într-o foarte mare parte a sa): platonicienii sunt, în spirit, acei teologi care, în amintita dispută a universaliilor, au optat pentru „realism", adică sunt de părere că *universalia sunt res* („conceptele generale au o existenţă reală").

În ceea ce noi numim „Bizanţ" (adică Imperiul Roman de Răsărit) însă, textele platoniciene şi neoplatoniciene au continuat să fie copiate, citite şi studiate în totalitate şi direct, fără întrerupere. Ele au influenţat puternic teologia (PseudoDionysios, Ioan Damaschinul), iar în secolul al XI-lea, mai ales odată cu Mihail Psellos şi cu discipolul acestuia, Ioan Italos, platonismul în variantă neoplatonică capătă un nou impuls puternic şi durabil.

f. Influenţa bizantină (exercitată mai ales prin „neopăgânul" Genişţios Plethon şi prin cardinalul Bessarion) asupra umaniştilor Renaşterii italiene de la începutul secolului al XV-lea contribuie hotărâtor nu numai la reînnoirea cunoaşterii şi a studiului lui Platon în greacă şi apoi la traducerea integrală a operei sale în latină (devenind astfel accesibilă oricărui intelectual occidental), ci şi la consolidarea paradigmei neoplatonice de interpretare a filosofului. (Ce-i drept, un interes notabil pentru Platon exista deja, independent de „importul bizantin", încă din zorii Renaşterii italiene, începând cu Petrarca, dar un timp a predominat componenta estetică a aprecierii lui Platon.) Se încearcă deja la începutul secolului al XV-lea şi mai multe traduceri în latină a câtorva dialoguri, cea mai notabilă realizare fiind a lui

Leonardo Bruni.[22]

Însă decisivă pentru consolidarea paradigmei neoplatonice la care m-am referit a rămas prima traducere integrală şi de calitate în latină a lui Platon, însoţită de interpretarea dialogurilor, traducere şi interpretare datorate lui Marsilio Ficino (apare în 1484, la Florenţa). E de menţionat, sub acest aspect, faptul că Ficino oferă Vestului şi prima versiune integrală în latină a lui Plotin şi a altor neoplatonicieni, cât şi a tratatului hermetic *Poimandrēs*. Umanist şi filosof, protejatul lui Cosimo şi apoi al lui Lorenzo de Medici, personaj central al „Academiei Platonice" florentine, Ficino (ca şi mai tânărul său prieten Pico della Mirandola) e convins de unitatea gândirii dintre Platon şi neoplatonicieni precum Plotin sau Proclos. Mai mult, după cum notează TIGERSTEDT, 19, pentru Ficino „Platon nu-i decât o verigă, deşi cea mai importantă, a lanţului filosofilor păgâni… care l-au anunţat pe Cristos… Zoroaster, Hermes Trismegistul, Orfeu, Aglaophamos, Pitagora, Philolaos şi Platon" Lanţul ar fi fost continuat de néoplatonicieni până la Plethon şi Bessarion şi, desigur, până la Ficino însuşi. A fost redeşteptată, aşadar, teza unei unice filosofii universale – *philosophia pia* – iar toţi marii profeţi, teologi şi filosofi ai tuturor culturilor şi epocilor, inclusiv cei creştini, sunt, după Ficino, concordanţi în spirit, chiar dacă în literă ei par adesea diferiţi sau opuşi (MAYER).

Influenţa imensă a lui Ficino, a traducerii sale şi a spiritului umanist în general asupra Europei impun, din secolul al XVI-lea, interpretarea neoplatonică a lui Platon (cu încercarea de a-i anexa şi creştinismul) pentru cel puţin două secole. Totuşi, nu lipsesc unele nuanţe şi chiar critici. Deja Leonardo Bruni, care tradusese *Phaidros*, îl criticase pe Platon pentru presupusa imoralitate a unora dintre scrierile sale, precum *Republica*, ori pentru criticile

22 Pentru o bună introducere în platonismul din Evul Mediu occidental și din Renaștere: NOVOTNY, KLIBANSKY. Pentru Ficino și paradigma neoplatonică modernă vezi TIGERSTEDT.

sale la adresa retoricii (MATTON). Melanchthon, teologul protestant, deşi admiră mult stilul lui Platon, crede că anumite lucruri sunt spuse de el cu ironie şi în joacă, ori metaforic, şi că tinerii trebuie să-l citească mai întâi pe mai seriosul Aristotel. „Evazionismul" şi inconclusivitatea platonice îşi găsesc însă şi unii admiratori, care îşi află astfel justificarea propriei filosofii. Montaigne citeşte dialogurile în cheie sceptică, aproape reînviind spiritul Academiei Noi: „Mi se pare că lui Platon i-a plăcut această formă de a filosofa prin dialog, în cunoştinţă de cauză, pentru a plasa cum se cuvine în mai multe guri diversitatea şi variaţia propriilor sale fantezii", scrie el (MONTAIGNE, II, 12, 793). Reînvierea paradigmei sceptice rămâne totuşi limitată: era greu de acceptat că marele filosof Platon „se joacă" şi mai ales că e lipsit de un sistem coerent – ceea ce constituia şi constituie încă pentru foarte mulţi esenţa însăşi a filosofiei. Conştient de dificultate, în secolul al XVII-lea Leibniz scria: „Dacă cineva l-ar putea reduce pe Platon la un sistem, un asemenea ins ar aduce mari servicii umanităţii" (LEIBNIZ, 637). O sută de ani mai târziu, tot aceasta era şi opinia lui Goethe. Paradigma neoplatonică se menţine, prin urmare, până spre jumătatea secolului al XVIII-lea, mai ales din lipsă de o alternativă mai bună, în pofida rezervelor tot mai mari ale Luminilor faţă de ea.

g. Către sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor se schiţează în Germania principalele două direcţii moderne de interpretare a lui Platon. Ceva mai târziu, în Anglia, întâlnim şi o a treia direcţie, cumva excentrică. Cu toate ramificaţiile şi dezvoltările lor, acestea vor determina până azi înţelegerea lui Platon. Ce au comun aceste trei direcţii este convingerea că Platon este un autor în sine, având propriile particularităţi, situat în epoca sa istorică, confruntat cu evenimentele, temele şi ideile timpului său, şi care în niciun caz nu trebuie citit prin ochii neoplatonicienilor antici (precum Plotin, Profir şi Proclos) sau moderni (Ficino) şi cu atât mai puţin văzut ca

o „verigă în lanţul de aur” al unei atemporale *philosophia pia*, care ar pune într-un unic coş toate religiile şi filosofiile mari ale lumii.

1. W.G. Tennemann, profesor la Jena şi Marburg, adept al filosofiei critice a lui Kant, poate fi considerat iniţiatorul interpretării „esoteriste” moderne a lui Platon. Tennemann respinge interpretarea neoplatonică şi e convins că studiul dialogurilor e esenţial; doar că, numai în baza dialogurilor, Platon nu pare să aibă un sistem. Dar, fiindcă aşa ceva i se pare profesorului german imposibil, el acceptă că Platon a consemnat profunzimile filosofiei sale sistematice în lecţiile orale, aşa cum chiar el pare să o sugereze în *Scrisoarea a VII-a*. Era vorba despre o doctrină secretă care „era o metafizică sau o ontologie, o doctrină despre natura lucrurilor şi a dependenţei lor de principii” (TIGERSTEDT, 66). Aşa cum am arătat deja, interpretarea „esoteristă”, deşi minoritară, a fost reluată şi aprofundată în secolul XX de câţiva savanţi, precum cei asociaţi aşa-numitei „Şcoli de la Tübingen” Spre deosebire de Tennemann, aceştia şi-au justificat opţiunea, bazându-se în mare parte pe relatările lui Aristotel şi ale comentatorilor aristotelici târzii.

2. Tendinţa hermeneutică urmată de majoritatea interpreţilor în secolele al XIX-lea şi XX a fost însă cea „exoteristă”. Ea a fost iniţiată de teologul protestant Fr. Schleiermacher, autorul unei esenţiale traduceri în germană a dialogurilor (1804 – 1809). Influenţat de istoricismul romantic (Fr. Schlegel) al epocii sale, Schleiermacher a susţinut, într-o celebră introducere la traducerea sa, următoarele teze:

— În dialoguri şi numai în ele se regăseşte întreaga învăţătură a lui Platon.

— Toate dialogurile formează un corp armonios şi nu pot fi studiate izolat unele de altele. Pentru a le înţelege adecvat este esenţial să fie citite într-o anumită ordine, care este chiar ordinea naturală a compunerii lor. Ca atare, spune Schleiermacher, „Platon nu poate avansa mai

departe, la alt dialog, dacă nu presupune că efectul propus într-un dialog precedent a fost produs, astfel încât acelaşi subiect, care e completat la încheierea unuia, stă la baza şi la începutul celuilalt" (SCHLEIERMACHER, 19). Platon ar fi avut de la bun început un sistem, dar şi un plan grandios de prezentare a acestuia publicului. Aşadar, contradicţiile aparente se pot explica, dacă ordinea „naturală" a dialogurilor va putea fi restabilită. Prin urmare, reconstituirea cronologiei dialogurilor devine esenţială, iar Schleiermacher încearcă s-o realizeze, cu rezultate de altfel neplauzibile. (De exemplu, el credea în mod eronat că *Phaidros* este primul dialog al lui Platon, un fel de introducere generală în opera acestuia.)

— Există o profundă unitate între forma dialogică şi conţinut. Dialogul este un mijloc ideal de comunicare filosofică şi nu un ornament, şi cu atât mai puţin un obstacol dinaintea înţelegerii filosofice. „Forma dialogică, necesară ca imitaţie a comunicării originare şi reciproce (dintre maestru şi discipol) va fi tot atât de indispensabilă şi naturală pentru scrierile (lui Platon), cât era pentru învăţătura sa orală" (SCHLEIERMACHER, 17). Dialogul scris, imitaţie reuşită a celui oral, este vehiculul ideal (chiar dacă nu unic) al filosofiei, iar Platon nu poate fi înţeles decât în calitate de „filozof-artist".

Se înţelege cât de esenţială devine, în lumina acestei interpretări „exoteriste", o corectă cronologie a operei (ordinea „naturală") – ceea ce, aşa cum am arătat, s-a putut realiza satisfăcător prin mijloace stilometrice, obiective, abia începând cu a doua parte a secolului al XIX-lea.

Dar în ce fel trebuie înţeleasă această succesiune a dialogurilor? Cea mai la îndemână posibilitate este să se admită că ea a fost cauzată de o evoluţie naturală în gândirea lui Platon – de la începuturile „socratice" până la elaborarea şi apoi la critica şi rafinarea sistemului din operele de maturitate şi bătrâneţe. E drumul urmat de foarte mulţi interpreţi, de la Fr. Susemihl, S. Ribbing şi

Wilamowitz-Moellendorff până la P. Friedländer, Léon Robin, Gr. Vlastos şi Luc Brisson. Aşadar, dacă opera lui Platon n-are „sistem”, asta se datorează pur şi simplu faptului că ea a fost produsă treptat în timp şi că opiniile lui Platon s-au modificat în mod natural (BRISSON). Platon însuşi şi-ar fi criticat uneori teze mai vechi, ca în *Parmenide*. Alţii însă – „unitarienii” – au argumentat, urmându-l pe Schleiermacher, că Platon a avut din tinereţe un sistem, pe care însă l-a dezvăluit treptat, conform unui plan didactic, spre a-şi iniţia cumva publicul în arcanele unei filosofii dificile. Aşadar, filosofia lui Platon e numai scrisă şi dezvăluită în timp, nu şi concepută în timp. Dialogurile timpurii ar anunţa şi ar prefaţa dialogurile maturităţii. Spre această direcţie au înclinat savanţi precum E. Zeller, P. Shorey şi, mai recent, Charles Kahn. Bineînţeles că nuanţele intermediare sunt numeroase, destui interpreţi refuzând să aleagă net între „evoluţionism” şi „unitarianism”. Se observă că „unitarienii” au în comun cu direcţia „esoterică” presupoziţia că există un „sistem al lui Platon”, doar că, în timp ce primii cred că-l pot găsi numai în opera scrisă, cei din urmă fac apel în acest scop şi la „doctrina orală”.

3. În fine, mai ales Ch. Burnet şi A.E. Taylor au încercat să explice contradicţiile din textul platonic presupunând o separare netă între dialogurile unde Socrate e personajul principal (atât cele de tinereţe, cât şi cele de maturitate, ca *Phaidon* sau *Republica*) şi dialogurile unde Socrate nu mai este personajul principal, precum *Sofistul* sau *Timaios*. Ei au presupus că numai acestea din urmă sunt cu adevărat „platonice” în spirit şi că, deci, sistemul propriu-zis al lui Platon trebuie căutat numai în aceste dialoguri. Această direcţie a rămas excentrică, puţin plauzibilă, fiind în contradicţie cu aproape tot ce ştim despre Socrate şi Platon de la Aristotel.

În rezumat, întâlnim de-a lungul timpului următoarele patru paradigme esenţiale de interpretare a

lui Platon:

1. Paradigma „dogmatică” a Vechii Academii (Speusippos, Xenocrates).

2. Paradigma sceptică a Noii Academii (Arcesilaos, Carneades).

3. Paradigma (medio) – neoplatonică, antică târzie, medievală şi renascentistă (Numenios, Plotin, Proclos etc., apoi Ficino). Aceste trei paradigme ignoră ordinea compunerii dialogurilor.

4. Paradigma istoricistă modernă (presupune cunoaşterea succesiunii naturale a dialogurilor).

4.1. Abordarea „esoteristă” (Tennemann şi „şcoala” de la Tübingen).

4.2. Abordarea „exoteristă” (majoritară).

4.2.1. Direcţia unitariană (Schleiermacher, Shorey, Kahn etc.).

La noi, Gheorghe Paşcalău e adeptul acestei direcţii.[23]

4.2.2. Direcţia evoluţionistă (Susemihl, Friedländer, Robin, Vlastos, Brisson etc.).

4.2.3 Direcţia separatistă (Ch. Burnet, A.E. Taylor).

Cât despre problema existenţei „sistemului” la Platon, ea rămâne, în continuare, un subiect de dispută aprinsă printre moderni, la fel cum era atât pe timpul lui Leibniz, cât şi un mileniu şi jumătate mai înainte.

CONCLUZII

La capătul acestor consideraţii mai mult istorice, cititorul se va întreba poate dacă autorul rândurilor de faţă are o concepţie generală privind filosofia lui Platon, şi dacă da, care anume şi în ce fel se apropia mai mult sau mai

23 „Se poate observa astfel că așa-numitele dialoguri «socratice», tocmai cele considerate atâta timp drept opere de debut, conțin nu doar vagi intuiții, ci aluzii foarte precise la textele filozofice ale dialogurilor dogmatice. Adresa acestor aluzii este nu arareori atât de sigură, încât ne putem întreba dacă doctrina lui Platon nu era cumva deja elaborată în momentul când el concepea dialogurile socratice.“ (PDS, 19) Evident, cititorul ghicește că răspunsul autorului la întrebarea de mai sus este pozitiv.

puţin de una sau alta dintre interpretările amintite mai sus.

Nu-i voi oferi cititorului „sistemul lui Platon”, nu în ultimul rând şi deoarece într-adevăr cred că nu există aşa ceva. Totuşi, voi expune pe scurt un fel de *schiţă genetică*, prin care sugerez direcţia plauzibilă a gândirii lui Platon. Aşadar, voi prezenta nu o „hartă”, ci, ca să spunem aşa, un „vector” Notele introductive şi notele de subsol de la dialoguri vor detaila diferite deplasări ale „vectorului”.

Premisa mea este că Platon a rămas toată viaţă un „socratic”, în sensul că felul de a trăi şi de a muri al lui Socrate a fost pentru el o experienţă covârşitoare şi totală. Această experienţă a produs ceea ce numesc „nucleul originar” al platonismului.

„Nucleul originar”, aşadar, nu-i altceva decât întrebarea: *Cum a fost posibil cineva ca Socrate*, ceea ce înseamnă: *care este esenţa existenţei sale şi a relaţiei sale cu semenii şi Cetatea*?

Căutând să stabilească „condiţiile de posibilitate ale lui Socrate”, Platon dezvoltă acest „nucleu originar” pe patru direcţii principale, examinând treptat numeroase implicaţii, considerate de el necesare şi deduse din „nucleul originar”.

a) *Direcţia etico-existenţială*: Cum a fost posibilă etica socratică atât de paradoxală? Răspunsul general al lui Platon: un om careâşi neglijează viaţa concretă şi corpul, precum Socrate, trebuie să aibă ceva mai bun decât ocupaţiile obişnuite ale vieţii şi mai ales decât corpul: acest „mai bun” este sufletul, care nu poate fi decât nemuritor, căci altminteri Socrate n-ar fi preferat să moară decât să trăiască, având această ultimă latitudine. Prin urmare, felul în care a trăit şi mai ales în care a murit Socrate nu are sens decât dacă presupunem un „dincolo” de lumea fizică – ceea ce Platon se va strădui să demonstreze, de exemplu în *Phaidon* sau *Phaidros*. Apoi, toţi oamenii, desigur, au suflete nemuritoare, şi totuşi nu toţi se comportă precum Socrate. Acest fapt e explicabil

numai dacă sufletele nu sunt unitare, ci au mai multe părţi, care se armonizează interior mai bine sau mai rău. În continuare, teza socratică „e mai bine să înduri răul decât să-l comiţi” are sens, după Platon, numai dacă sufletul bun e văzut ca un fel de organism sănătos, armonic, în vreme ce sufletul vicios apare ca bolnav, dizarmonic (între mai multe elemente, vezi *Gorgias*, *Republica*, *Phaidros*). *Or*, cum nimeni nu preferă boala sănătăţii, omul nu ar trebui nici să prefere facerea de rău suportării răului.

b) *Direcţia epistemică*: Epistemica socratică (ignoranţa care se cunoaşte opusă ignoranţei care se ignoră, elenetica, ironia, maieutica) are drept condiţie de posibilitate teza că noi ştim virtual mai mult decât suntem conştienţi că ştim, astfel încât, bine ajutaţi şi cu efort, putem depista falsul de adevăr şi progresa în cunoaştere, dacă desigur avem modestia să ne recunoaştem ignoranţa iniţială. De aici şi teza că orice învăţare e o reamintire a unei cunoaşteri uitate. Or, reamintirea presupune o viaţă de dincolo de limitele corporale, într-un spaţiu noetic, unde ştiam ceea ce ulterior, prin căderea sufletului în corp, am uitat aproape complet. Pe de altă parte, obiceiul lui Socrate de a cere definiţii (*ce este* X?) are drept condiţie de posibilitate existenţa unor unităţi generice, inteligibile, fixe – formele, în spatele unui nume general trebuie să se afle o existenţă generală, aşa după cum în spatele unui nume particular se află o existenţă particulară, altminteri acele întrebări, care-i puneau în încurcătură pe interlocutorii dialogurilor, nu au sens, credea Platon. *Probabil că a contat aici şi influenţa matematicilor*, tot mai solidă, asupra lui Platon. De aici însă provine şi credinţa în superioritatea inteligibilului asupra sensibilului, care este concordantă cu superioritatea sufletului faţă de corp.

c) *Erotica socratică*: Cum se explică faptul că urâtul şi mai vârstnicul Socrate atrage tineri fermecători precum Alcibiade, în loc ca relaţia să fie inversă, aşa cum era obişnuit? (*Banchetul*) Condiţia de posibilitate a unor asemenea relaţii stranii nu putea fi decât că există un

interior frumos (sufletul), care atrage mai mult decât frumuseţea corporală. Aşadar, superioritatea sufletului faţă de corp trebuie să se manifeste şi în superioritatea iubirii pentru suflete faţă de iubirea corporală. Iubirea caută însă întotdeauna un frumos pe măsura ei. În consecinţă, iubirea care aspiră la suflet va ajunge să caute o frumuseţe superioară celei fizice, pe care va trebui să se înveţe s-o considere doar o treaptă în ascensiunea spre frumuseţea ideală, a Frumosului în sine, accesibil doar minţii, nu şi simţurilor corporale. De aceea Socrate îşi recunoştea o unică şi specială competenţă: în arta iubirii (*Theages*, 128 b), ceea ce, de fapt, însemna capacitatea de a transfigura erotic filosofia şi de a spiritualiza Erosul. Consecinţa era eliberarea tinerilor care îl urmau din poncifele gândirii colective şi tribale.

d) *Socrate în lume*: Viaţa stranie şi moartea asumată a lui Socrate ridică o mare problemă. Cum de nu a fost înţeles Socrate de majoritatea concetăţenilor? Şi reciproc: cum poate fi posibil un Socrate într-o societate care să-l accepte? Condiţia de posibilitate politică a lui Socrate va fi o Cetate alcătuită în vederea Binelui. Însă acolo filosoful nu va fi doar acceptat, ci va deveni şi conducător. Nu Socrate filosoful, deci, are datoria de se ajusta Cetăţii, cum au dorit cei care l-au condamnat, ci invers, Cetatea are datoria de se ajusta filosofului. De aici tema reconstrucţiei politice din *Gorgias*, *Republica*, *Politicul* şi *Legile*.

Urmare mai îndepărtată: cum sunt posibile Omul şi Cetatea şi devenirea lor împreună, în condiţiile superiorităţii inteligibilului asupra sensibilului şi a sufletului asupra corpului? Şi cum e cu putinţă răul? Răspunsul e dat în *Timaios* şi *Critias*: un Demiurg înţelept şi binevoitor fabrică Cosmosul şi Omul cu lumea lui, Cetatea, conform unor modele eterne şi perfecte, formele, astfel încât totul ar trebui să se ajusteze uşor. Totuşi Cosmosul are un corp extras dintr-o materie, *chora*, amorfă, iraţională, dezordonată şi rezistentă într-o anumită măsură la impunerea formei. De aici vine posibilitatea

declinului, eşecului şi a răului.

Consecinţe:

— Accept că diferenţele, chiar nepotrivirile dintre dialoguri marchează o evoluţie reală a gândirii lui Platon; dar e o evoluţie desprinsă din condiţiile de posibilitate iniţiale, descoperite treptat de Platon în raport cu experienţa sa socratică. Platonismul nu-i actualizat de la început, dar se construieşte în etape, cu o anumită logică, din *nucleul originar*.

— Există o continuitate între dialoguri, dar ea e dinamică şi nu statică (precum la esoterişti sau Paul Shorey sau Ch. Kahn).

— Există o legătură reală între cei „doi Socrate" ai lui Gr. Vlastos şi aşa se explică de ce Platon nu a renunţat la personajul său: fiindcă el dezvoltă treptat *nucleul originar* socratic în cele patru direcţii – ceea ce înseamnă clarificarea unor condiţii de posibilitate implicite.

— Există totuşi şi o deosebire între cei „doi Socrate" căci al doilea dezvoltă, în dialogurile maturităţii, condiţiile de posibilitate ale primului, rămase acolo doar *in nuce*.

— Înfiinţarea Academiei, apoi „doctrina nescrisă" mai mult către bătrâneţea lui Platon pot fi înţelese şi ele ca modalităţi de a dezvolta instituţional, respectiv dogmatic, *nucleul originar*. De exemplu, neputând trăi încă în Cetatea ideală, utopică, filosofului i se va oferi să trăiască şi să predea la Academie – o „utopie" universitară, restrânsă, accesibilă. Pe de altă parte, necesitatea de a aprofunda teoria formelor într-un mediu mai „academic" profesionist şi mai critic (aşa cum a arătat Aristotel) l-a condus, probabil, pe Platon la formularea teoriei principiilor şi a numerelor transcendente, elementele formelor.

— Existenţa *nucleului originar* al experienţei socratice explică, cred, şi de ce Platon a continuat să scrie dialoguri: nu poate fi vorba despre un abandon al lui Socrate, ci doar despre o dezvoltare pe direcţia condiţiilor de posibilitate, verosimil şi sub o influenţă pitagoreică. De

asemenea, Platon va căuta mereu noi argumente pentru a respinge cât mai eficient tezele sofiştilor şi ale discipolilor lui Heraclit, Democrit, şi chiar Parmenide, care, acceptate fiind, ar fi lipsit de sens viaţa şi moartea lui Socrate. De exemplu, în absenţa unor puncte de stabilitate, în condiţiile mobilismului fizic şi logic generalizat, proclamat de Heraclit şi Protagoras, nu mai poate exista confruntare dialogică (căci orice opinie e adevărată). În acest caz viaţa lui Socrate devine absurdă. De asemenea, dialogul nu poate exista nici în absenţa falsului, absenţă sugerată de Parmenide şi de eleaţi, propusă de Antisthenes sau Protagoras şi de alţi sofişti. De unde nevoia de a demonstra existenţa nefiinţei şi a falsului din *Sofistul*. Iarăşi, dacă totul e compus din materie, precum cred atomiştii (poate „Giganţii" din *Sofistul*), sufletul nu poate fi o entitate superioară corpului (fiind el însuşi un corp) şi atunci, iarăşi, viaţa şi moartea lui Socrate nu mai au sens.

— De asemenea, şi aporetica dialogurilor de tinereţe are o semnificaţie: Platon nu avea, poate, în momentul respectiv o soluţie definitivă, convingătoare, dar deţinea un vector pe care avea să-l urmeze mai departe. Aşadar dialogul socratic nu e sceptic, ci doar deschis, dar nu în orice direcţie, ci doar conform cu acel vector. Aşadar, faptul că, să zicem, anumite aluzii din *Lysis* trimit la *Banchetul*, din *Ion* la *Phaidros*, din *Protagoras* ori *Charmides* la *Republica* etc. nu înseamnă, cum cred esoteriştii, că Platon are tot sistemul gata din tinereţe în mod actual, ci numai că se află pe o treaptă a dezvoltării „nucleului originar" – doar acesta, într-adevăr, existent din tinereţe.

În sfârşit, problema ironiei socratice: a fost Socrate ironic (în sens de om ascuns, disimulat), sau cu adevărat el credea sincer că nu ştie nimic?

Da şi nu: Ştie ceva, în sensul că are nişte principii ferme pe care îşi întemeiază acţiunea: sufletul e mai important decât corpul şi preocuparea principală trebuie să fie legată de acesta. Nu trebuie să faci răul în nicio

situaţie. Nimeni nu face răul cu ştiinţă, ci numai din ignoranţă. Ignoranţa care se ignoră este cu mult mai rea decât ignoranţa care se recunoaşte ca atare.

Totuşi, nu ştie, în sensul că nu are demonstraţii convingătoare pentru aceste teze. De aceea, nici nu are pretenţia că ar fi un cunoscător. Fermitatea convingerilor îi este dată mai ales de îndemnul vocii daimonice de a nu proceda într-un anumit fel, ori de absenţa ei, când ia o iniţiativă neobişnuită necontrazisă. Dimpotrivă, Platon va încerca să producă asemenea demonstraţii, fără de care fermitatea principiilor lui Socrate n-ar părea întemeiată raţional, de exemplu postulând formele, dezvoltând teoria sufletului tripartit, căutând demonstraţii pentru viaţa de după moarte, ori pentru existenţa reamintirii pe care se întemeiază cunoaşterea.

APĂRAREA LUI SOCRATE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Î. „Ar părea aproape de necrezut că tribunalul atenian a votat pentru condamnarea lui (Socrate), dacă n-am cunoaşte faptul”, a scris Harold M. Fowler în introducerea sa la *Apărarea lui Socrate* (LOEB, i, 66). Şi totuşi aşa s-a întâmplat: în anul 399 î.Hr. un juriu atenian format din 500 sau 502 juraţi l-a judecat şi l-a condamnat la moarte pe filosoful Socrate, în vârstă de şaptezeci de ani, pentru impietate. Acuzaţia, semnată de un anume Meletos şi întărită de încă doi cetăţeni, Anytos şi Lycon, suna astfel: „Socrate e un răufăcător, deoarece îi strică pe tineri şi nu recunoaşte zeii pe care îi recunoaşte cetatea, ci /recunoaşte/ alte /existenţe/ daimonice noi”. Textul lui Platon de mai jos, intitulat *Apărarea lui Socrate* (*Apologia Sokrătous*), ar reprezenta discursul rostit de Socrate în apărarea sa înaintea juraţilor.

Unii interpreţi, precum Charles Kahn, presupun că a fost prima operă a lui Platon, dar faptul nu e deloc sigur; cât despre analiza stilografică, ea nu dovedeşte decât că *Apărarea* aparţine perioadei timpurii.

Procesul intentat de atenieni lui Socrate, motivaţia

sa, deopotrivă politică şi religioasă (SOLCAN, 169), cât şi circumstanţele care l-au precedat (de exemplu, cele care fac subiectul dialogului *Euthyphron*)

şi mai ales cele care l-au urmat nemijlocit, încheiate cu moartea filosofului (subiectul dialogurilor *Criton* şi *Phaidon*), par să fi devenit, prin intermediul lui Platon, atât actul fondator al filosofiei platonice, cât şi, în mare măsură, al filosofiei occidentale în general. „Platon priveşte conflictul dintre Atena şi Socrate ca cea mai bună introducere nu numai la Socrate, dar şi la filosof în general", scrie LEIBOWITZ, 3.într-adevăr, nimic nu dă substanţă unei instituţii omeneşti mai mult decât martiriul dreptului în numele ei. Pe deasupra, fiindcă Atena era la acea dată o democraţie directă, procesul lui Socrate a devenit pentru mulţi un act de acuzare nu numai la adresa politicului în ansamblu, ci cu deosebire, aşa cum a sugerat şi liberalul John Stuart Mill în eseul lui celebru *Despre libertate*, la adresa unui anume tip de democraţie nerestricţionată, unde domneşte „tirania majorităţii" care suprimă opiniile disidente minoritare.[24]

2. Este însă textul prezentat de Platon (care afirmă explicit că a fost de faţă la proces) o înregistrare fidelă a discursului autentic rostit de Socrate la tribunal? Sau Platon a refăcut discursul, transformându-l decisiv? Iată o problemă asupra căreia nu există deloc consens şi nici nu-i de mirare. Să nu uităm mai întâi că anticii aveau alte etaloane ale autenticităţii decât noi. Marii istorici, precum Herodot, Tucidide şi Xenofon, pun în gura personajelor lor discursuri despre care ei înşişi recunosc că sunt stilizate şi refăcute, ce-i drept, „cât mai aproape în spiritul celor spuse în realitate" (TUCIDIDE I, 22). Cu atât mai mult în cazul unui filosof, precum Platon, redarea discursului altui filosof, fie şi „în spirit", poate implica o distanţare, voită sau nu, de punctul de plecare. Să fie distanţarea numai

24 Pentru Apărarea lui Socrate, dar și Criton și Euthyphron din acest volum, vezi și TREDENNICK&TARRANT, ALLEN 1, SOLCAN, BEVERS-LUIS, BOWE&OTTO. GIANNANTONI, PDS sau PO și, bineînțeles, FRIEDLÄNDER.

faţă de litera discursului, sau presupune, fie şi involuntar, o anumită abatere de la spiritul iniţial? Şi cât de mare e abaterea? Iată ceva imposibil de estimat altfel decât pe baza unor conjecturi. Prin urmare, vom trata *Apărarea* drept un text platonician, redactat la câţiva ani după eveniment, aproape sigur diferit în formă de discursul rostit de Socratele istoric şi totuşi apropiat de acesta în spirit.

Din acest punct de vedere, să nu omitem totuşi că Xenofon, care a scris şi el o *Apărare a lui Socrate*, relatează diferit ceea ce va fi spus Socrate la proces, dacă facem comparaţia cu relatarea lui Platon; iar „spiritul" xenofontic, nu doar litera, este hotărât altul decât cel platonic. Dau un singur exemplu: Dacă ambii scriitori amintesc despre oracolul dat la Delfi de Pythia amicului din tinereţe al lui Socrate, Chairephon, conţinutul oracolului e tratat foarte diferit: la Platon, Pythia (*Apărarea*, 2 la) ar fi spus că „nimeni nu-i mai înţelept decât Socrate". Cercetând „experimental" această spusă care i se pare enigmatică, Socrate declară juriului că a constatat după destule tribulaţii că unica superioritate a înţelepciunii sale faţă de aceea a celorlalţi oameni rezidă în aceea că el e un ignorant care ştie măcar acest lucru – că nu ştie nimic important; în schimb, ignoranţa celorlalţi oameni se ignoră chiar şi pe ea însăşi, pretinzându-se ştiinţă şi înţelepciune. În *Apărarea* lui Xenofon, Pythia i-ar fi zis lui Chairephon ceva diferit şi mult mai „pozitiv": „Nimeni nu este mai generos, mai drept şi mai cu minte decât Socrate". După care Socrate se umflă în pene înaintea juriului, declarând (XENOFON 16): „Ştiţi pe cineva mai puţin sclav dorinţelor corpului decât pe mine? Ştiţi pe vreunul mai generos decât mine, care nu primesc de la nimeni daruri şi plată? Pe cine socotiţi mai drept decât pe cel care e adaptat la împrejurările prezente, neavând nevoie de nimic străin? Şi cine nu m-ar socoti înţelept pe mine, care, de când am început să înţeleg cuvintele, n-am încetat niciodată să caut şi să învăţ orice

lucru bun am putut?” Nimic la Xenofon despre profunda şi sceptica distincţie, indicată de zeul din Delfi, dintre cele două specii de ignoranţă.

Scopul *Apărării* lui Xenofon a fost să arate că Socrate a fost un *cetăţean model*, inclusiv un om pios, care s-a conformat normelor Cetăţii şi care a ajuns să fie condamnat mai curând în urma unorne în telegeri şi calomnii. Iar în *Amintiri despre Socrate* (*Memorabilia*), Xenofon îşi exprimă de mai multe ori uimirea că o atare condamnare a putut avea loc, având în vedere virtuţile civice exemplare bine-cunoscute ale lui Socrate. Doar vechile sale prietenii cu persoane compromise politic, precum Alcibiade, Charmides sau Critias, l-ar fi făcut suspect dinaintea reprezentanţilor democraţiei restaurate în 401. Dar scopul lui Platon pare a fi fost cu totul altul: să arate că Socrate a fost un *filosof model* – ceea ce însă, în condiţiile Cetăţii democratice, l-a transformat *a priori* într-un cetăţean „anormal” (*ătopos*) în Cetate şi, dacă nu rău în sens absolut, totuşi, în mod necesar, detestabil şi suspectat de o majoritate a cetăţenilor. Pentru Platon, uimitor şi de atribuit numai „semnului daimonic” (32 b-o) n-a fost faptul că Socrate a ajuns să fie condamnat la moarte, ci că a scăpat necondamnat atât de mult timp, deşi tot timpul „era ca un om căzut printre fiare” (*Republica*, 496 c-e). Conflictul Socrate – Cetate nu-i deci, la Platon, nici accidental, nici bazat pe o neînţelegere, ori determinat de prietenii compromiţătoare (despre care nu vorbeşte deloc în *Apărare*), ci e înscris în logica lucrurilor: Socrate se comportă, după propria-i mărturie, ca un „tăun” aşezat pe un „cal mare şi leneş” (30 e), având misiunea dată de Zeu să înţepe dureros oamenii, spre a-i deştepta din „somnolenţa” ignoranţei lor inconştiente. Dar „înţepătura” îi lasă pe concetăţeni, în majoritatea cazurilor, deconcertaţi, umiliţi şi stârniţi împotriva „tăunului” Pentru cei mai mulţi, remediul e prea tare, mai rău decât boala. (Bineînţeles, există şi o minoritate care l-a înţeles pe Socrate şi s-a „transformat” în prezenţa lui radical: Platon

însuşi, în primul rând, apoi ceilalţi „socratici”, de la Antisthenes la Phaidon ori Aristippos.) De aceea, convieţuirea filosofului şi a Cetăţii persistă un timp numai datorită norocului sau a providenţei; în final ea devine imposibilă: fie filosoful trebuie înlăturat de Cetatea democratică, fie aceasta trebuie înlăturată de filosof – aşa cum vedem în *Republica*, unde filosoful va construi modelul unei noi Cetăţi, una pe care filosoful o va conduce.

3. Înţelegerea acestui conflict radical explică şi un fapt paradoxal, adesea remarcat, ba chiar sesizat încă din Antichitate (de exemplu de către retorul Maximus din Tyr, secolul al II-lea d.Hr.): deşi discursul lui Socrate din *Apărare* este construit foarte îngrijit, după toate regulile retoricii judiciare (chiar dacă Socrate pretinde că se exprimă „la întâmplare, cu primele cuvinte ce-mi vin pe limbă”), se poate spune că el a contribuit mai curând la condamnarea decât la achitarea autorului, astfel încât unor interpreţi li s-a părut că seamănă cu o formă subtilă de sinucidere. De exemplu:

— Socrate susţine că şi-a atras ura oamenilor, deoarece îi supune unei chestionări, spre a demonstra lipsa lor de ştiinţă şi vanele pretenţii pe care le au. Dar el reia cu Meletos acelaşi procedeu, umilindu-l public pe antagonistul său, ceea ce nu-i în măsură să-l facă agreabil multora dintre juraţii nehotărâţi.

— Socrate neagă că i-ar fi stricat (corupt) pe tineri, deşi admite că tinerii din familii bune îl însoţesc şi practică, după exemplul său, ancheta asupra celorlalţi, mai ales a celor mai în vârstă. Or, exact un astfel de comportament imitativ al tinerilor putea fi incriminat drept corupător. Se putea spune că aceşti tineri învăţau prin exemplul său cum să-şi confrunte părinţii şi educatorii. Chiar dacă Socrate n-a predat formal lecţii (precum sofiştii), i-a modelat pe alţii prin puterea exemplului – fiind astfel cumva responsabil şi de unele rezultate negative (lucru pe care Platon îl va recunoaşte mai târziu în *Banchetul* sau *Republica*). Juriul îşi putea aminti de foşti

apropiaţi ai lui Socrate, precum Alcibiade, care, în mare măsură, cauzase înfrângerea Atenei în războiul cu Sparta, sau de Charmides, care participase la guvernarea oligarhică a Celor Treizeci, făcându-se vinovat de multe crime politice.

— Socrate susţine în repetate rânduri că el, de fapt, n-a învăţat pe nimeni nimic, fiind el însuşi un ignorant, dar afirmaţia a fost înţeleasă în general atunci (ca şi acum de mulţi) drept „ironică" Or, în sensul ei originar, „ironia" era mai degrabă rău văzută, fiind asimilată cu o formă de disimulare răutăcioasă. Abia mult mai târziu, arată Gregory Vlastos, „ironia" se colorează pozitiv, probabil chiar sub influenţa modelului socratic, devenind sinonimă cu o metodă de analiză critică (VLASTOS 2002, capitolul „Ironia socratică"). Dar, la vremea procesului, abuzul de ironie în examinarea unor concetăţeni, uneori însoţită de sofisme morale, ca în *Hippias* II, nu era de natură să-l facă agreabil pe Socrate înaintea unui juriu, compus probabil din destui oameni care simţiseră ironia pe pielea proprie şi se simţiseră umiliţi în public.

— Socrate declară ferm că nu va renunţa la activitatea sa de chestionare şi investigare, dacă ar fi iertat cu condiţia să-i lase pe oameni în pace. Nu recunoaşte niciun moment că ar fi greşit în vreun fel în toată „cariera" sa. O recunoaştere, fie şi parţială, i-ar fi adus, foarte probabil, iertarea sau o condamnare mai uşoară.

— Declarând că numai Vocea daimonică l-a ferit de o condamnare timpurie, deoarece l-a oprit să se ocupe şi el, ca toţi ceilalţi atenieni, de treburile publice, dominate de mari nedreptăţi, Socrate îi sfidează grav pe judecătorii săi, care erau tocmai astfel de oameni, cu activităţi publice şi politice. E ca şi când le-ar fi spus: „participaţi cu toţii la o mare afacere nedreaptă, chiar ticăloasă: Cetatea noastră". Greu de crezut că, printr-o astfel de abordare, Socrate ar fi putut spera la un verdict favorabil de la un juriu de cetăţeni.

— Când trebuie să propună o contra-pedeapsă la

pedeapsa cu moartea propusă mai înainte de acuzatori, Socrate îi sfidează din nou pe atenieni, propunând să fie ţinut şi hrănit pe gratis în pritaneu pe tot restul vieţii, deoarece consideră că activitatea sa aduce un mare bine oamenilor, îndemnându-i să se ocupe de sufletele lor – ceea ce ar fi mai preţios decât orice altceva. Bineînţeles că pretenţia respectivă a fost interpretată ca o dovadă de orgoliu nemăsurat.

Din punct de vedere strict juridic, *Apărarea* e ratată, deci. A adopta însă un punct de vedere strict juridic, când vorbim de eficienţa ei, ar fi cu totul fals. Căci scopul fundamental al *Apărării* n-a fost acela de a îndupleca un juriu şi de a salva viaţa unui om, ci acela de a salva imaginea filosofului şi a filosofiei înaintea istoriei şi a umanităţii – şi asta cu atât mai mult cu cât Platon este cel care a scris-o. Ori, complementar, acela de a răscumpăra o viaţă care, în absenţa unei morţi eroice, ar fi putut trece drept un eşec existenţial (BRÂDĂŢAN, 175). Nu juraţii atenieni au fost meniţi să-l achite definitiv pe Socrate, ci juriul cititorilor lui Platon din toate timpurile: şi ei au făcut-o şi o fac cu asupră de măsură, seduşi de geniul lui Socrate şi al lui Platon, ba mai mult, i-au condamnat nu doar pe judecătorii obtuzi, ci şi, în chip uneori nu întru totul drept.

Cetatea în ansamblu. Pe de altă parte, marea şi dureroasa întrebare care pleacă de la *Apărare* – cum e cu putinţă ca tocmai Cetatea democratică să voteze moartea omului celui mai drept şi mai înţelept – este ceea ce, probabil, a semnat actul de naştere a filosofiei politice.

4. Posteritatea, reprezentată de filosofi şi comentatori din toate timpurile, l-a „reabilitat” deci pe Socrate în cea mai mare măsură. Totuşi, au existat mereu şi voci disidente, începând cu retorul Polycrates, care, câţiva ani după condamnarea lui Socrate, ar fi scris o *Acuzaţie a lui Socrate* (GEBHARDT). În epoca modernă nu putem să-l omitem pe Nietzsche pentru atitudinea ambivalentă faţă de Socrate – parţial admirativ şi totodată

extrem de critic: Socrate e văzut drept un „plebeu” resentimentar şi în acelaşi timp un geniu raţionalist care a contribuit la dizolvarea spiritului tragic şi religios al Antichităţii arhaice (NIETZSCHE). Aş cita, de asemenea, pentru vremea noastră, pe un jurnalist cal. F. Stone (STONE), pentru severă o recondamnare a lui Socrate sub raport politic; cât şi pe John Beversluis (BEVERSLUIS), pentru o condamnare la fel de severă a filosofului nu numai pentru utilizarea unei logici deficitare în punerea la probă a oamenilor (remarcată şi de alţi comentatori), dar mai ales pentru faptul – crede el – de a fi urmărit în chip aproape obsesiv nu ameliorarea, ci discreditarea interlocutorilor – ceea ce mi se pare fals şi nu explică apariţia unor mari personalităţi care i-au datorat totul lui Socrate, precum Platon, Antisthenes, Aristippos şi ceilalţi „socratici”.

5. *Apărarea lui Socrate* se compune din trei părţi, corespunzând celor trei discursuri rostite de Socrate: în primul, cel mai lung, filosoful se apără de acuzaţii; în al doilea, conform legii ateniene, propune o contra-pedeapsă la pedeapsa cu moartea cerută de acuzatorii săi, Meletos, Anytos şi Lycon; în al treilea, după ce primeşte sentinţa de condamnare la moarte, adresează un ultim cuvânt, pe rând, celor care l-au condamnat şi celor care l-au achitat.

APĂRAREA LUI SOCRATE

I

17 a Ce aţi simţit voi, atenieni, în timp ce i-aţi ascultat pe acuzatorii mei1, nu ştiu; eu unul însă aproape că am uitat cine sunt: într-atât au vorbit de convingător! Nu şi adevărat, totuşi, căci n-au spus aproape nimic de acest fel.

Una dintre multele lor minciuni însă m-a uimit cel mai mult: b au declarat că trebuie să fiţi atenţi să nu vă înşel, deoarece aş fi, cică, un vorbitor grozav. Asta mi s-a părut cea mai mare neruşinare a lor, anume să nu le fie ruşine că spusa asta va fi dezminţită de mine imediat, chiar în fapt: căci nu mă voi arăta în niciun chip un „vorbitor

grozav”, afară doar dacă ei nu numesc „grozav” pe cel care spune adevărul. Dacă asta vor să spună, aş putea fi de acord că sunt un orator – nu însă în felul lor. Fiindcă, precum spun, ei n-au zis nimic sau aproape nimic adevărat, în timp ce de la mine veţi auzi adevărul întreg. Însă, pe Zeus, atenieni, nu veţi auzi de la mine discursuri cu fraze şi cuvinte înfrumuseţate şi împodobite, precum e sunt ale lor, ci mă voi exprima la întâmplare, cu primele cuvinte ce-mi vin pe limbă. Căci sunt convins de justeţea acestor cuvinte şi nimeni dintre voi să nu se aştepte la altceva. Şi apoi nici nu s-ar cuveni, domnilor, să vin la voi, la vârsta mea, în felul unui june, bun să plăsmuiască cuvântări.2

Prin urmare, atenieni, vă rog insistent ceva şi vă cer o singură favoare: dacă mă veţi auzi că mă apăr vorbind în acelaşi fel în care am vorbit şi în agora, pe la mesele cămătarilor – unde m-aţi auzit mulţi dintre voi –, cât şi altundeva, nici să nu vă miraţi, nici să nu protestaţi din această cauză. Asta-i situaţia: acum, pentru întâia d oară, la vârsta de şaptezeci de ani, am ajuns în faţa unui tribunal; ca atare, sunt cu totul străin de limbajul de aici. După cum, dacă de-adevăratelea s-ar întâmpla să fiu un străin, mi-aţi permite desigur să vorbesc în dialectul şi în felul în care am fost crescut, aşa şi 18 a acum vă rog ceva corect, pe cât mi se pare: să-mi acceptaţi felul meu de a mă exprima. El poate fi mai rău sau mai bun, însă voi numai următorul lucru să-l examinaţi şi /numai/ pe el să-l aveţi în vedere: vorbesc drept sau nu? Căci asta-i sarcina judecătorului, în vreme ce a oratorului e să spună adevărul.

Îi

Aşa fiind, e îndreptăţit ca mai întâi să mă apăr, atenieni, de primele acuzaţii false aduse mie, cât şi de primii acuzatori, apoi să mă apăr de cele din urmă şi de acuzatorii din urmă. b

Căci m-au acuzat în faţa voastră o mulţime de oameni, încă de demult şi de mulţi ani: ei nu spun nimic

adevărat. De ei mă tem mai mult decât de acoliţii lui Anytos, chiar dacă şi aceştia sunt de temut. Dar sunt mai de temut primii, care, având de-a face cu cei mai mulţi dintre voi încă din copilărie, v-au convins şi m-au învinuit în mod mincinos, spunând: „există unul, Socrate, un ins înţelept, care-i preocupat de fenomenele cereşti şi le investighează pe cele de sub pământ; în plus, dintr-o cauză rea face una bună”. Aceştia, atenieni, cei care au răspândit acest zvon, sunt acuzatorii mei de temut. Căci ascultătorii lor consideră că oamenii care-s în căuc tarea unor astfel de lucruri nici nu cred în zei.3

Apoi, aceşti acuzatori sunt mulţi şi mi-au adus acuzaţiile respective deja timp de mulţi ani, în plus vorbindu-vă vouă la acea vârstă când eraţi foarte creduli, fiind copii, iar alţii dintre voi adolescenţi; or, fiindcă nimeni nu m-a apărat, acuzaţia a rămas complet fără replică. Şi lucrul cel mai absurd este că nu-i posibil d nici să cunoşti, nici să dai numele lor, cu excepţia unuia singur, care-i poet comic.4 Şi cei care v-au convins folosind invidia şi calomnia – unii, convinşi fiind ei înşişi, i-au convins şi pe alţii – sunt dintre toţi cel mai greu de combătut. Căci mi-e cu neputinţă să aduc pe vreunul dintre ei aici şi să-l supun la probă5, ci trebuie să mă apăr şi să supun la probă acuzaţiile de parcă m-aş bate cu nişte umbre, luându-le la întrebări, fiindcă nimeni nu-mi dă replica.

Aveţi în vedere, aşadar, şi voi că, precum spun, am două râne duri de acuzatori – unii abia de curând au început să mă acuze, ceilalţi mă acuză de demult – cei despre care v-am vorbit: socotiţi deci că trebuie să mă apăr mai întâi de aceştia vechi. Căci şi voi i-aţi ascultat pe acuzatorii dintâi un timp mai îndelungat decât pe cei de mai târziu.

19 a Aşa fie! Trebuie aşadar să mă apăr, cetăţeni ai Atenei, şi să încerc să supun probei într-un timp atât de scurt o calomnie pe care voi aţi auzit-o un răstimp atât de îndelungat. Aş dori eu ca lucrurile să meargă astfel, dacă-i ceva mai bine şi pentru voi, şi pentru mine, adică, în

apărarea mea să realizez ceva – ceva; dar ştiu că-i greu şi deloc nu-mi scapă în ce fel stau lucrurile. Totuşi, fie ca să meargă totul în felul în care este drag Zeului! Legea trebuie respectată, iar eu trebuie să-mi fac apărarea.

III

S-o luăm deci cu începutul. De ce sunt acuzat, de unde s-a născut b zvonul calomnios împotriva mea? Dându-i crezare, Meletos a redactat plângerea penală împotriva mea. Bun. Ce-au spus, deci, calomniatorii mei, când m-au tot calomniat? Trebuie să mă fac că citesc plângerea lor, ca şi când ei ar fi chiar acuzatorii care au prestat jurământ: „Socrate face rău şi ne sâcâie, deoarece cercetează cele de sub pământ şi cele cereşti; apoi, dintr-o cauză rea face una bună, e în plus îi învaţă şi pe alţii aceleaşi lucruri”. 6 Cam aşa ar trebui să sune. Pe astea le-aţi văzut voi înşivă în comedia lui Aristofan: acolo era adus un anume Socrate care pretindea că umbla pe nori şi îndruga o mulţime de prostii, despre care eu unul n-am absolut nicio ştiinţă, nici mare, nici mică.7 Spun asta, nu fiindcă aş dispreţui o atare ştiinţă, dacă există cineva expert în ea [(ferească-mă zeii să fiu nevoit să scap de acuzaţii atât de mari din partea lui Meletos, dacă aş şti aşa ceva!)]. Ci efectiv, atenieni, eu nu am nicio legătură cu asemenea subiecte.8 Va iau drept martori pe voi înşivă, cei mulţi, ci şi vă cer să vă lămuriţi şi să vă informaţi unii de la alţii, aceia care m-aţi ascultat vreodată într-o discuţie. Informaţi-vă, deci, unii de la alţii, dacă cineva dintre voi m-a auzit vreodată discutând despre aceste subiecte orice, mic sau mare. Iar de aici veţi şti că aidoma sunt şi celelalte /calomnii/ pe care lumea le afirmă despre mine.

Nimic deci nu-i adevărat, după cum nu-i adevărat nici dacă aţi auzit pe cineva afirmând că eu încerc să-i educ pe oameni şi că fac bani din asta. Desigur, mi se pare frumos ca cineva să fie în stare e să-i educe pe oameni, în felul lui Gorgias din Leontinoi, Prodicos din Cos şi Hippias din Elis.9 Fiecare dintre ei, oameni buni, e în stare să meargă în oricare cetate, unde îi află pe tinerii care au putinţa să

se asocieze pe gratis pentru educaţie cu oricare dintre concetăţeni doresc. Pe aceşti tineri însă omul nostru îi convinge să abandoneze asocierea cu acei concetăţeni; în schimb să se asocieze cu el însuşi, 20 a să-i dea lui bani şi să-i mai fie şi recunoscători.10

Este şi un altul aici, un înţelept din Paros, despre care am aflat că e în oraş. Într-adevăr, s-a întâmplat să mă întâlnesc cu un om care a plătit sofiştilor mai mulţi bani decât au plătit toţi ceilalţi – e vorba despre Callias, fiul lui Hipponicos.11 L-am întrebat (el are doi fii): „Dragă Callias, să zicem că ai avea drept fii doi mânji sau doi viţei; ar trebui să le luăm un supraveghetor şi să-i dăm simbrie, pentru ca să-i facă să ajungă merituoşi în virtutea conformă /firii/ b lor. Respectivul ar fi atunci un crescător de cai sau un agricultor, însă deoarece fiii tăi sunt oameni, ce fel de supraveghetor gândeşti să le iei? Cine are cunoaşterea unei astfel de virtuţi – virtute omenească şi politică? într-adevăr, cred că l-ai căutat, fiindcă ai fii. Există un astfel de om, sau nu?” am zis. „Există”, zise el. „Cine este, am spus, de unde vine şi cât cere pe învăţătura lui?” „Este Euenos din e Paros, Socrate, şi cere cinci mine”. Iar eu l-am fericit pe Euenos, dacă într-adevăr deţine această artă şi o predă aşa de potrivit. Eu unul m-aş mândri grozav şi mi-aş da multe aere, dacă aş cunoaşte aceste lucruri. Însă nu le cunosc, atenieni.12

IV

Dar poate că unul dintre voi ar interveni zicând: „Ce-ai făcut totuşi, Socrate? De unde provin calomniile astea la adresa ta? Căci fără să te fi ocupat tu cu ceva în plus faţă de restul lumii, nu ţi-ar fi ieşit zvonul şi vorbele, [adică, dacă n-ai fi făcut altceva decât d mulţimea]. Spune-ne despre ce e vorba, pentru ca să nu ne facem o idee rea despre tine”. Cred că cel care vorbeşte astfel are dreptate. Aşadar, voi încerca să vă arăt de unde anume mi s-a tras renumele şi cum de am ajuns calomniat. Ascultaţi, deci. Poate unora le voi părea că glumesc; totuşi să ştiţi că am să vă spun tot adevărul.

Eu unul, dragi atenieni, mi-am căpătat renumele ăsta din nimic altceva decât dintr-o anumită înţelepciune. Ce fel de înţelepciune este aceasta? Aceea care-i, pesemne, o înţelepciune omenească: da, e în ea se întâmplă să fiu eu înţelept. Însă cei despre care am vorbit adineaori probabil că sunt înţelepţi într-o înţelepciune superioară celei omeneşti, sau nu am /altceva/ ce să spun. Căci eu n-o cunosc, iar cel care pretinde că o cunosc minte şi vorbeşte ca să mă calomnieze. Nu murmuraţi, atenieni, nici să nu credeţi că mă laud? Nu de la mine spun eu ceea ce spun, ci vi-l voi prezenta pe cel care o spune, demn de încredere pentru voi.

Într-adevăr, drept martor al înţelepciunii mele, dacă există vreuna şi în ce fel este, vi-l voi aduce pe zeul din Delfi! 13 îl cunoaşteţi desi21 a gur pe Chairephon. Mie mi-a fost prieten din tinereţe, dar a fost şi prietenul vostru, când a plecat în exilul acela şi apoi a revenit împreună cu voi, /democraţii/. îl ştiţi pe Chairephon, cât de năvalnic era în tot ce întreprindea. Ei bine, odată s-a dus la Delfi şi a îndrăznit să ceară un oracol despre ceea ce vă spuneam – nu murmuraţi, oameni buni? A întrebat dacă există cineva mai înţelept decât mine. Iar Pythia i-a răspuns: „Nu există nimeni”. Iar despre oracol, fratele lui – uite-l – poate depune mărturie, căci Chairephon a murit.14 Iată însă cu ce scop vă spun asta: urmăresc b să vă explic de unde mi-a ieşit zvonul calomnios. Căci auzind eu oracolul, mi-am spus în cugetul meu: „Ce oare spune Zeul şi care-i înţelesul oracolului? Căci îmi dau seama bine că nu sunt înţelept deloc, nici mult, nici puţin. Ce vrea atunci el să spună afirmând că sunt cel mai înţelept? Doar nu minte, fiindcă nu-i e îngăduit”. 15 Multă vreme am rămas încurcat; apoi, lăsându-mă tare greu, m-am apucat de cercetarea sensului acelor vorbe.

M-am dus la cineva dintre cei reputaţi că ar fi înţelepţi, pentru ca în acel caz, dacă cumva-i cu putinţă, să dovedesc falsitatea orac colului şi să-i arăt Zeului că „uite, acel om e mai înţelept decât mine; totuşi tu ai spus că eu

sunt cel mai înţelept” Examinându-l însă pe acel om – nu-i nevoie să dau nume, dar era unul dintre politicieni – examinându-l deci şi dialogând cu el, mi s-a întâmplat următorul lucru, atenieni: mi s-a părut că acel bărbat pare multor altora şi mai ales lui însuşi a fi înţelept, fără însă să fie. Apoi am încercat să-i arăt că el se crede înţelept, fără să fie. De aici, desigur, d mi s-a tras ura lui şi a multora dintre cei de faţă; însă după ce am plecat mi-am spus că sunt mai înţelept decât acel om. Într-adevăr, se poate ca niciunul dintre noi să nu ştie nimic frumos şi nobil, însă el crede că ştie, fără a şti, în timp ce eu, deşi nu ştiu, nici nu-mi închipui că ştiu. Se pare aşadar că eu sunt mai înţelept decât el măcar prin acest mărunţiş16, anume că ceea ce nu ştiu nici nu-mi închipui că aş ști. În continuare, m-am dus la un altul: era dintre cei care se cred mai înţelepţi decât primul; dar mi s-a întâme plat la fel. Şi iarăşi am provocat ura lui şi a multor altora.

După asta, în continuare, m-am dus la alţii, simţind cu tristeţe şi teamă că-mi voi atrage ura lor; totuşi mi s-a părut necesar să preţuiesc cuvântul divin mai mult decât orice. Cel ce voia să ştie ce semnifică oracolul trebuia să meargă la toţi cei care par a avea ştiinţă. Şi pe Câine, cetăţeni ai Atenei, e neapărat să vă spun adevă22 a rul! Iată ce am păţit: oamenii cu cea mai bună reputaţie, pe care îi cercetam în conformitate cu oracolul Zeului, mi-au apărut aproape complet deficitari; alţii, consideraţi mai prejos, mi s-au părut mai capabili de o bună cugetare. Trebuie să vă povestesc rătăcirile mele – ca ale unuia pus la munci17 – numai ca oracolul să rămână nerespins ca fals.

Într-adevăr, după oamenii politici, m-am îndreptat spre poeţi – b şi cei de tragedii, şi cei de ditirambi, şi la ceilalţi – pentru ca acolo să mă surprind în flagrant de neştiinţă faţă de ei. Aşadar, luându-le poemele – cele care mi s-au părut bine scrise în cel mai înalt grad – i-am întrebat ce sens le dau, ca să învăţ ceva de la ei. Mi-e ruşine, dragilor, să vă spun adevărul, şi totuşi trebuie să vi-

l spun: aproape toţi cei de faţă ar fi putut vorbi mai bine despre lucrările pe care chiar poeţii le compuseseră? Aşadar, mi-am dat seama în scurt e timp de faptul că poeţii compun ceea ce compun nu datorită înţelepciunii, ci inspiraţi de o anume natură şi sub influenţa divinităţii, precum prezicătorii divini şi cei care dau oracole.18 Căci şi aceştia spun multe lucruri frumoase, dar nu înţeleg nimic din cele ce spun. Mi s-a părut deci că şi poeţii trăiesc o experienţă asemănătoare. În acelaşi timp, am băgat de seamă că, din cauza poeziei, ei îşi închipuie că sunt cei mai înţelepţi oameni şi în alte privinţe – ceea ce nu sunt. Am plecat, prin urmare, şi de aici, gândindu-mă că îi întrec în acelaşi sens ca şi pe oamenii politici.

de la urmă, m-am dus la artizani. Căci eram conştient de ignoranţa mea aproape totală în domeniu, dar ştiam şi că ei cunosc multe lucruri frumoase pe care le-aş fi putut descoperi la ei. Şi în această privinţă nu m-am înşelat, ci, într-adevăr, ei ştiau lucruri pe care eu nu le ştiam şi, din acest punct de vedere, erau mai înţelepţi decât mine. Însă, cetăţeni ai Atenei, mi s-a părut că artizanii buni fac aceeaşi greşeală ca şi poeţii: fiindcă îşi practică bine arta, fiecare dintre ei îşi imagina că era şi cel mai înţelept în privinţa chestiunilor celorlalte – cele mai valoroase? 19 Şi această nechibzuinţă le-a întunecat înţelepciunea. Astfel încât m-am întrebat pe mine îne sumi în numele oracolului: „Oare aş prefera să fiu aşa cum sunt – nici înţelept după felul înţelepciunii lor, dar nici ignorant după felul ignoranţei lor, sau aş vrea să le am, la fel ca ei, pe ambele?” Mi-am răspuns mie însumi şi oracolului că ar fi mai folositor pentru mine să rămân aşa cum sunt.

v

De la această examinare, cetăţeni ai Atenei, mi s-au tras duşmănii numeroase şi într-atât de severe şi de grele, încât rezultatul a fost 23 a multele calomnii, cât şi acest renume, cum că aş fi un ins înţelept. Căci cei de faţă la acele confruntări consideră că eu sunt înţelept în privinţa acelor chestiuni unde-l pot contesta pe un altul. Numai că,

dragii mei, există o bună şansă ca în fapt înţelept să fie Zeul, iar prin oracol el să spună că înţelepciunea omenească preţuieşte puţin sau nimic.20 Şi cred că Zeul nu-l are în vedere efectiv pe Socrate, ci s-a folosit de numele meu, făcând din mine un exemplu, ca şi b când ar spune: „Acela dintre voi, oamenilor, este cel mai înţelept, care, precum Socrate, a înţeles că în materie de înţelepciune el nu are într-adevăr nicio valoare”.

Cu aşa ceva mă ocup chiar şi acum, colindând peste tot: îl cercetez şi-l examinez, în acord cu Zeul, pe oricine îl cred înţelept, dintre cetăţeni sau dintre străini. Şi după ce nu mi se înfăţişează astfel, îi arăt, venind în ajutor oracolului Zeului, că nu e înţelept. Iar din cauza acestei preocupări insistente n-am avut răgaz să mă ocup într-o măsură mai însemnată de treburile statului ori de cele personale, ci îmi duc viaţa într-o sărăcie lucie, din cauză că sunt în e slujba Zeului.

Pe deasupra, tinerii din familii bogate, care au mai mult timp liber, însoţindu-mă cu de la sine putere, se distrează când aud felul cum îi examinez pe oameni. Ba adesea mă imită şi se apucă să-i examineze pe alţii şi descoperă, cred, din abundenţă oameni care îşi imaginează că ştiu ceva important, deşi ştiu foarte puţin sau nimic. De unde rezultă că cei examinaţi de ei se supără, dar nu pe ei, ci pe mine şi spun că Socrate e un mare nemernic şi că-i corupe d pe tineri.21 Iar dacă cineva îi întreabă ce anume face Socrate şi ce-i învaţă pe tineri, nu pot să spună nimic şi sunt neştiutori; dar, ca să nu-şi arate încurcătura, zic acele vorbe la îndemână de aruncat împotriva tuturor filosofilor, gen: „fenomenele din cer şi de sub pământ” şi „nu crede în zei” şi „din cauza rea face o cauză bună” Căci, desigur, n-au nicio intenţie să spună adevărul: anume, că e sunt daţi de gol că se pretind ştiutori, fără să ştie nimic. Însă, fiind ei ambiţioşi, violenţi şi numeroşi, vorbesc în bloc şi convingător despre mine; de aceea, v-au tot umplut urechile, răspândindu-şi calomniile încă de mult timp şi cu toată energia.

24 a De aici a venit şi atacul împotriva mea din partea lui Meletos, a lui Anytos şi a lui Lycon – Meletos preluând supărările în numele poeţilor, Anytos în numele artizanilor şi al oamenilor politici, iar Lycon, în cel al retorilor. Astfel încât – după cum vă spuneam la început – m-aş mira dacă aş fi în stare să scot din minţile voastre o calomnie atât de mare în atât de puţin timp. Ăsta-i adevărul, cetăţeni ai Atenei; vorbesc fără să vă ascund nimic, nici important, nici mărunt, şi fără să micşorez ceva! însă ştiu bine că îi supăr pe aceiaşi oameni – ceea ce reprezintă o dovadă că spun adevărul şi că aceasta e calomnia împotriva mea şi acestea-i sunt cauzele. Şi dacă b fie acum, fie altă dată le veţi cerceta, le veţi găsi în acest fel.

vi însă-i destul cât m-am apărat înaintea voastră împotriva calomniilor primilor acuzatori! Voi încerca acum, după asta, să mă apăr împotriva lui Meletos, „onorabilul şi patriotul”, cum zice el, şi împotriva acuzatorilor de mai târziu. Ca şi când ar fi acum un alt grup de acuzatori, să luăm iarăşi plângerea lor întărită prin jurământ. Iat-o: „Socrate, stă scris, e un răufăcător, deoarece îi strică pe tineri şi nu recunoaşte zeii pe care îi recunoaşte cetatea, ci /recunoaşte/ alte e existenţe daimonice noi”. Asta-i învinuirea. Dar să examinăm fiecare punct al ei: el zice că sunt un răufăcător, deoarece îi stric pe tineri. Eu însă, cetăţeni ai Atenei, susţin că răufăcător e Meletos, fiindcă el glumeşte cu lucruri serioase: în mod uşuratic aduce lumea la tribunal pentru cauze în legătură cu care pretinde că-i serios şi preocupat, dar de care nu i-a păsat22 nicicând! Că lucrurile stau aşa, voi încerca să vă arăt şi vouă.

Vino încoace, Meletos, şi zi: Oare nu consideri de mare preţ ca d tinerii să devină cât mai buni?

— Ba da.

— Spune-le atunci celor de aici: cine îi face mai buni? Căci e limpede că ştii, de vreme ce îţi pasă de asta. Căci pe cel care îi strică, precum zici, l-ai găsit, întrucât mă aduci

pe mine înaintea acestor oameni şi mă acuzi. Dar, hai, spune-l şi arată-li-l pe acela care-i face mai buni. Cine este el? Uită-te, Meletos, că taci şi nu reuşeşti să vorbeşti! Nu ţi se pare ruşinos şi o dovadă suficientă pentru ceea ce spuneam, anume că nu ţi-a păsat niciodată de problema asta? Spune, dragă, cine-i face mai buni? e

— Legile.

— Dar nu asta întreb, scumpule, ci care om – oricare cunoaşte în primul rând şi asta, legile.

— Cei de faţă, Socrate, judecătorii.

— Ce spui, Meletos? Ei sunt capabili să-i educe pe tineri şi îi fac mai buni?

— Da.

— Oare toţi, sau unii da şi alţii nu?

— Toţi.

— Grozav vorbeşti, pe Hera, şi avem mare bogăţie de oameni folositori! Dar oare ascultătorii aici de faţă îi fac mai buni, sau nu? 25 a

— Şi ei îi fac mai buni.

— Dar membrii Consiliului?

— Şi membrii Consiliului.

— Dar nu cumva, Meletos, membrii Adunării îi strică pe tineri?

Sau şi aceia cu toţii îi fac mai buni?

— Şi aceia.

— Aşadar, se pare că toţi atenienii îi fac pe tineri oameni de valoare, cu excepţia mea, care singur îi stric; asta spui?

— Absolut, asta spun!

— Vai, cât nenoroc pe capul meu! Dar răspunde-mi: oare şi în b privinţa cailor lucrurile stau la fel? Toţi oamenii îi fac să fie mai buni şi unul singur e cel care-i strică? Sau e pe dos: unul singur, sau foarte puţini – cei pricepuţi la cai – sunt cei în stare să-i facă mai buni, în timp ce mulţimea, dacă are de-a face cu caii şi se foloseşte de ei, îi strică? Nu la fel stau lucrurile, Meletos, şi în privinţa cailor, şi a tuturor celorlalte animale? Ba da, chiar aşa stau, fie că tu

şi Anytos negaţi, fie că sunteţi de acord. O, ce mare fericire ar cădea pe tineri, dacă unul singur i-ar strica, în timp ce restul le sunt e de folos! însă, Meletos, pasămite tu ai demonstrat îndestulător că niciodată nu te-ai preocupat de tineri: îţi arăţi perfect propria-ţi nepăsare, de vreme ce nu ţi-a păsat niciodată de problemele pentru care mă aduci înaintea tribunalului.

Mai spune-ne, pe Zeus, Meletos: oare e mai bine să locuieşti printre oameni buni, sau printre netrebnici? Hai, răspunde, căci nu întreb ceva greu! Oare netrebnicii nu aduc mereu daune celor care le sunt foarte apropiaţi, în timp ce oamenii buni le fac bine?

— Ba da.

d – Există cineva care vrea să fie vătămat de către cei cu care se însoţeşte, mai curând decât să aibă un folos? Răspunde, prietene, căci şi legea cere să răspunzi. Există cineva care vrea să fie vătămat?

— Nu.

— Tu însă mă aduci aici la tribunal pe motiv că-i stric pe tineri şi îi fac mai netrebnici; oare îi stric de bunăvoie, sau fără voie?

— Afirm că de bunăvoie.

— Aşadar, Meletos, tu eşti cu atâta mai înţelept decât mine – e tu, om tânăr, decât mine, om bătrân – încât tu ai priceput că oamenii răi dăunează întotdeauna celor din preajma lor, iar cei buni le fac bine, în timp ce eu am ajuns într-atât de ignorant, încât nu cunosc că, dacă pe vreunul dintre cei cu care mă însoţesc îl fac să fie un nemernic, voi risca să sufăr din partea lui un rău; şi sunt astfel capabil să-mi fac răul ăsta atât de mare de bunăvoie, după cum spui tu? Nu te cred, Meletos, şi gândesc că niciun alt om nu 26 a te va crede.23 Atunci, fie nu-i stric pe tineri, fie, dacă îi stric, o fac fără voie, încât tu minţi în ambele situaţii. Iar dacă îi stric fără voie, pentru astfel de greşeli /involuntare/ legea nu cere să fiu adus aici, ci să fiu învăţat şi dojenit în privat. Fiindcă e clar că, dacă voi înţelege, voi înceta cu ceea ce fac fără voie. Însă tu te-ai ferit să ai de-a

face cu mine şi să mă înveţi şi deloc nu ţi-ai dorit aşa ceva, ci m-ai adus aici, unde legea cere să fie aduşi cei care au nevoie de pedeapsă, iar nu de învăţătură.

VII

Prin urmare, cetăţeni ai Atenei, e deja limpede ceea ce vă spuneam: că lui Meletos nu i-a păsat vreodată de niciunul dintre lucrurile astea – fie mare, fie mic. Totuşi, mai zi-ne: în ce fel afirmi că-i stric b pe tineri, Meletos? Sau e evident că, potrivit cu plângerea penală pe care ai scris-o, îi învăţ să nu recunoască zeii pe care îi recunoaşte cetatea, ci alte fiinţe daimonice noi? Nu asta spui, că îi stric prin ceea ce-i învăţ?

— Ba chiar asta susţin cu toată tăria!

— Pe zeii despre care e vorbă acum? Explică-ne mie şi oamecnilor de aici încă mai limpede. Căci eu nu pot înţelege: oare spui că eu învăţ lumea că există unii zei, rezultând că eu însumi cred că există zei şi că nu sunt complet ateu, nefiind vinovat în acest sens, atâta doar că nu recunosc zeii cetăţii, ci pe alţii, asta din urmă fiind ceea ce-mi reproşezi – credinţa în alţi zei? Sau susţii că eu însumi nu-i recunosc deloc pe zei şi că asta îi învăţ pe alţii?

— Asta afirm: nu-i recunoşti deloc pe zei!

— Încântător om eşti, Meletos! De ce spui asta? Oare eu nu recunosc nici că Soarele şi Luna sunt zei, aşa cum crede restul d oamenilor? 24

— Mă jur pe Zeus, judecători, el spune că Soarele e o piatră şi Luna un pământ.

— Crezi că îl acuzi pe Anaxagoras25, dragă Meletos? Şi într-atâta îi dispreţuieşti pe cei de faţă şi îi socoteşti atât de neştiutori de carte, încât să nu ştie că de astfel de teorii sunt pline cărţile lui

Anaxagoras din Clazomene? Aşadar, tinerii învaţă de la mine loc cruri pe care uneori pot să le cumpere din Orchestra pe o drahmă (dacă mai şi costă ceva!) şi să-şi râdă de Socrate, dacă el va pretinde că e autorul lor – fiind ele, pe deasupra, şi atât de stranii! Aşadar, pe Zeus, astfel îţi apar, ca cineva care nu recunoaşte existenţa nici unui

zeu?

— Pe Zeus, a absolut nici unui zeu!

— Eşti de rea-credinţă, Meletos, şi, precum mi se pare, nici tu singur nu te crezi pe tine! Căci, cetăţeni ai Atenei, omul ăsta mi se pare extrem de sfidător şi de nestăpânit; el a formulat această plân-*ţi* a gere penală împins de sfidare, de nestăpânire şi de insolenţă, ca şi când ne-ar fi propus o ghicitoare cu următorul gând: „Hai să văd dacă Socrate cel înţelept îşi va da seama că eu glumesc şi mă contrazic, sau îl voi înşela şi pe el, şi pe ceilalţi ascultători?” într-adevăr, cred că el spune în plângere lucruri contrare faţă de el însuşi, ca şi când ar zice: „Socrate e un răufăcător, deoarece nu-i recunoaşte pe zei, ci-i recunoaşte pe zei”. Desigur, asta n-o spune decât un ins pus pe glume!

Cercetaţi, deci, împreună cu mine, judecători, în ce fel îmi apare b el că vorbeşte. Iar tu răspunde-ne nouă, Meletos. Iar voi – după cum v-am rugat de la început – ţineţi minte să nu murmuraţi împotriva mea, dacă voi argumenta în maniera obişnuită mie.

Există vreun om, Meletos, care să recunoască existenţa unor lucruri omeneşti, dar să nu recunoască existenţa oamenilor? Să răspundă, judecători, şi să nu bombăne ba una, ba alta! Există cineva care nu recunoaşte existenţa cailor, dar recunoaşte că sunt lucruri legate de cai? Sau care nu recunoaşte că există flautişti, dar că există experienţa flautului? Nu există, om minunat! Dacă tu nu vrei să răspunzi, eu însumi îţi voi da răspunsul ţie şi judecătorilor, e Spune-mi însă ce vine după asta: există vreun om care să recunoască experienţe daimonice, dar să nu-i recunoască pe daimoni?

— Nu există.

— Bine că greu-greu te-ai îndurat să răspunzi, silit de judecători! Aşadar, tu susţii că eu recunosc că există experienţe daimonice şi că-i învăţ pe alţii despre ele, fie că sunt vechi sau noi. Aşadar eu recunosc experienţe daimonice; ai confirmat asta prin jurământ în plângere. Or,

dacă recunosc experienţele daimonice, e cu totul necesar să recunosc şi existenţa daimonilor. Nu-i aşa? Aşa-i. Căci presupun că eşti de acord, de vreme ce nu răspunzi. Dar oare nu considerăm că daimonii sunt zei, ori copii de zei? Da, sau nu? d

— Ba da.

— Aşadar, într-o variantă: dacă eu recunosc că există daimoni, cum afirmi, în situaţia când daimonii sunt nişte zei, se întâmplă ce spuneam: tu faci ghicitori şi glumeşti, când spui că eu nu recunosc existenţa zeilor, dar că altminteri o recunosc, de vreme ce recunosc existenţa daimonilor. În cealaltă variantă, dacă daimonii sunt fiii bastarzi ai unor zei, născuţi de nimfe sau de alte mame, despre care se povesteşte, care om ar putea recunoaşte că există copii de zei, dar pretinde că nu există zei? Ar fi la fel de absurd ca şi când ai crede că există pui ai cailor şi ai măgarilor – respectiv catâri, dar ai crede că nu există cai şi măgari. Însă, Meletos, n-are noimă ca tu e să fi redactat plângerea aceea altminteri decât ca să ne fi pus la încercare, ori fiindcă n-ai avut nicio idee despre ce vină reală să-mi găseşti. Altfel nu-i chip să convingi pe cineva, fie şi având doar un pic de minte, că un acelaşi om poate să creadă în existenţa experienţelor daimonice şi divine şi că tot el poate să creadă şi că nu există nici zei, nici daimoni, [nici eroi]! 26 28 a

VIII

Deoarece, atenieni, nu am comis nicio faptă rea dintre acelea indicate de actul de acuzare al lui Meletos, cred că n-am nevoie de o apărare lungă, ci cele spuse ajung. Dar să ştiţi că-i adevărat ce vă spuneam şi mai înainte, anume că am parte de multă ură şi că sunt mulţi cei care mă urăsc. Şi asta este ceea ce-mi va atrage condamnarea, dacă va fi să fiu condamnat, nu Meletos, nici Anytos, ci calomnia şi invidia mulţimii. Tot ele au condus la condamnarea multor bărbaţi de ispravă şi cred că vor mai conduce: nicio temere b că vor înceta odată cu mine!

Dar poate că cineva va spune: „Nu ţi-e ruşine,

Socrate, că ai avut asemenea ocupaţii care te aduc acum în primejdie de moarte?" Eu i-aş răspunde justificat aceluia, zicând: „N-ai dreptate, omule, dacă crezi că un bărbat, cât de cât merituos, trebuie să cântărească riscul de a trăi sau de a muri; în schimb, când face ceva, să nu aibă în atenţie exclusiv dacă face lucruri drepte ori nedrepte, cât şi fapte demne de un om bun ori rău. Căci potrivit cu opinia ta ar fi nişte e nevrednici acei semizei care au murit la Troia şi mai ales fiul zeiţei Thetis. Atât de mult în raport cu o faptă ruşinoasă a dispreţuit acesta primejdia morţii! Astfel, când mama sa, care era zeiţă, lui, care fierbea să-l ucidă pe Hector, i-a spus, pe cât cred: „Dacă vei răzbuna omorârea prietenului tău Patrocle şi-l vei ucide pe Hector, tu însuţi vei pieri. Căci ursita-ţi vine după Hector". 27 El a auzit vorbele astea, dar nu s-a sinchisit de moarte şi de primejdie, ci d mult mai mult s-a temut să nu rămână în viaţă ca un laş, fără a-şi răzbuna prietenii. „De-aş muri de îndată, a zis el, după ce-l pedepsesc pe nelegiuit, ca să *nu rămân de tot râsul, lângă corăbiile arcuite, ţarinei povară*!" *2, 8* Crezi că lui îi păsa de moarte şi primejdie?

Acesta-i adevărul, cetăţeni ai Atenei? în locul unde cineva se pune pe sine, considerând că-i cel mai bine astfel, sau unde e pus din ordinul comandantului, în acel loc trebuie să rămână înfruntând primejdia, neluând în calcul nimic, nici moarte, nici altceva în afară de ruşine.29

Ştiţi, atenieni, că, atunci când comandanţii pe care voi i-aţi ales e ca să mă conducă, la Potidaia, la Amphipolis şi la Delion3°, mi-au ordonat să stau la postul meu, acolo am rămas, la fel ca şi ceilalţi, cu riscul vieţii; or, dacă Zeul îmi ordonă, aşa cum eu am crezut şi am înţeles, că trebuie să trăiesc făcând filosofie şi examinându-mă pe mine însumi şi pe ceilalţi, n-aş fi făptuit ceva cumplit ca în acest 29 a caz să-mi părăsesc postul din teamă de moarte sau de orice altceva? 31 Da, ar fi cumplit, şi atunci pe drept aş putea fi adus la tribunal, pe motiv că nu cred în zei, deoarece nu dau ascultare oracolului, mă tem de moarte şi gândesc că sunt înţelept, fără să fiu. Căci a te teme de

moarte, dragii mei, nu-i nimic altceva decât a crede că eşti înţelept fără să fii. Înseamnă să dai impresia că ştii ceea ce nu ştii. Într-adevăr, nimeni nu ştie ce-i moartea şi nici dacă pentru om ea nu se întâmplă să fie cel mai mare bine; dar oamenii se tem de ea, ca şi când ar şti că ea e cel mai mare rău. Şi cum să nu fie asta b neghiobia aceea reprobabilă: să crezi că ştii ceea ce nu ştii? 32

Eu însă, cetăţeni, prin asta poate că mă deosebesc de mulţimea oamenilor şi, dacă aş spune că sunt prin ceva mai înţelept decât un altul, tocmai prin acest aspect aş fi astfel, anume că, neştiind suficient despre cele de la Hades, nici nu socotesc că ştiu. Însă ştiu că faptul de a comite rele şi de a nu da ascultare celui mai bun – fie om, fie zeu – este rău şi ruşinos. Prin urmare, niciodată nu mă voi teme şi nici nu voi fugi de lucrurile despre care nu ştiu dacă nu cumva se întâmplă să fie bune, mai mult decât de relele despre care ştiu că sunt rele.

Dar să zicem că voi acum mă veţi lăsa liber, nedându-i crezare e lui Anytos, care a declarat că, fie de la început eu nu trebuia să fiu adus aici, fie dacă am fost adus, nu-i cu putinţă să nu fiu ucis, spunându-vă că fiii voştri, care deja se îndeletnicesc cu lucrurile predate de Socrate, vor ajunge toţi şi cu totul stricaţi. În această ipoteză, să admitem că mi-aţi vorbi astfel: „Acum nu-l vom asculta, Socrate, pe Anytos şi te vom elibera, cu condiţia însă să nu mai cauţi să-ţi petreci timpul cu asemenea cercetări şi filosofând. Iar dacă vei fi prins făptuind aşa ceva, vei muri”. Dacă, aşadar, m-aţi d elibera cu această condiţie, v-aş spune că eu vă preţuiesc şi vă iubesc, atenieni, dar că voi asculta mai curând de Zeu decât de voi.

Şi voi adăuga că, atâta vreme cât voi respira şi voi fi în viaţă, nu voi înceta să filosofez, să vă îndemn şi să aduc lămuriri oricăruia dintre voi pe care l-aţi întâlni, spunându-i ceea ce obişnuiesc, anume: „Tu, cel mai bun dintre oameni, care eşti atenian, cetăţean al cetăţii celei mai mari şi mai reputate în înţelepciune şi putere, oare nu ţi-e ruşine să te preocupi de felul cum vei avea cât mai mulţi

bani, cât şi să te preocupi de glorie şi de onoare, dar să nu te preocupi şi să nu-ţi pese de gândire, de adevăr şi de suflet, de felul cum acesta e ar deveni cât mai bun? Iar dacă cineva dintre voi vă veni cu obiecţia că el se preocupă de acestea din urmă, nu-l voi lăsa în pace şi nu voi pleca, ci-l voi întreba, îl voi examina şi-l voi supune probei contestării. Şi dacă nu mi se va părea că a dobândit virtutea, dar pretinde că a făcut-o, îl voi mustra cum că dă cel mai puţin pe lucrul 30 a cărei cel mai de preţ şi că e dispus să dea mai mult pe ceea ce-i mai nevrednic. Asta voi face cu oricine m-aş întâlni – fie mai tânăr, fie mai în vârstă, fie străin, fie cetăţean, dar mai ales îi voi avea în vedere pe cetăţeni, în măsura în care îmi sunteţi mai apropiaţi prin neam.

Căci să ştiţi că asta e porunca Zeului şi eu cred că n-a existat încă un bine mai mare pentru cetate decât prezenţa mea în serviciul Zeului. Într-adevăr, eu umblu prin cetate fără să fac nimic altceva decât să vă conving şi pe cei mai tineri, şi pe cei mai bătrâni dintre voi să nu vă ocupaţi de corpuri şi de averi, nici înainte de a vă ocupa de suflet, pentru ca el să fie cât mai bun, nici la fel de b stăruitor. Voi spune că virtutea nu provine din avuţie, ci din virtute se nasc avuţiile şi toate bunurile la oameni şi în privat, şi în public. Iar dacă, spunând aceste lucruri, îi stric pe tineri, acestea ar fi vătămătoare. Dar dacă cineva zice că spun altceva decât asta, vorbeşte fără rost. Aşadar, atenieni, fie îl ascultaţi pe Anytos, fie nu, şi fie mă achitaţi, fie nu, aş zice că n-aş putea schimba felul e meu de a fi, nici dacă urmează să mor de mai multe ori.

IX

Nu protestaţi, cetăţeni ai Atenei, ci ţineţi-vă de rugămintea pe care v-am făcut-o – anume să nu protestaţi faţă de ceea ce vă spun, ci să ascultaţi! Căci eu cred că veţi avea un folos de pe urma ascultării, însă urmează să vă spun şi alte lucruri care, poate, vă vor face să strigaţi, dar să nu faceţi aşa ceva. Fiindcă să ştiţi că, dacă mă veţi ucide pe mine, care sunt omul despre care v-am vorbit, nu

pe mine mă veţi vătăma mai mult decât pe voi înşivă. Fiindcă pe mine nu m-ar putea vătăma deloc Meletos sau Anytos şi nici n-ar fi posibil, d Căci eu nu cred că e conform legii divine ca un om mai bun să fie vătămat de unul mai rău.33 Acesta ar putea să mă ucidă, ori să mă exileze, ori să mă lipsească de drepturi; pesemne că el şi altul ca el cred că astea sunt nişte mari rele; nu-i şi părerea mea, ci cred că rău e să faci ceea ce el face acum – să încerci fără dreptate să ucizi un om.

Prin urmare, atenieni, eu nu mă apăr acum deloc de dragul meu, aşa cum s-ar putea crede, ci de dragul vostru, pentru ca să nu greşiţi în legătură cu ceea ce v-a dat Zeul, dacă veţi vota contra mea. Căci dacă mă veţi ucide pe mine, nu veţi găsi cu uşurinţă un e altul la fel – ca să spun cu o vorbă cam de râs – cu totul agăţat de cetate, precum un tăun agăţat de un cal mare şi de soi bun, dar ajuns cam leneş din pricina mărimii şi care are nevoie să fie deşteptat de tăun.34 Astfel cred că Zeul a agăţat de cetate aşa un om ca mine şi nu voi înceta ziua întreagă să vă deştept, să vă conving şi să-l doje31 anesc pe fiecare, alăturându-mă vouă pretutindeni. Un alt om de acest fel nu-i uşor să mai aveţi, oameni buni, aşa că, dacă mă credeţi, mă veţi cruţa. Dar probabil că, fiind supăraţi, precum sunt cei care-s deşteptaţi din moţăială, mă veţi lovi, ascultându-l pe Anytos, şi mă veţi ucide în chip uşuratic şi apoi restul vieţii vi-l veţi petrece dormind, dacă nu cumva Zeul vă va trimite un altul ca să se îngrijească de voi.

Iar voi veţi şti din următoarele că se întâmplă să fiu felul de om dăruit cetăţii de Zeu: Căci nu pare a fi fost de natură omenească b faptul de a-mi fi neglijat treburile proprii şi de a suporta atâţia ani ca aceste treburi domestice să fie neglijate, în schimb de a lucra pentru voi, abordându-l pe fiecare în mod particular, precum un părinte sau un frate mai în vârstă, vrând să-l conving să se preocupe de virtute. Şi dacă din toate astea aş fi avut un beneficiu şi aş fi luat o plată când i-am îndemnat pe oameni, ar fi avut vreun sens; dar, în fapt, vedeţi şi voi că,

după ce acuzatorii m-au învinuit de toate cele fără ruşine, n-au fost în stare să ajungă într-atât de neruşinaţi, e încât să aducă un martor care să spună că eu am primit sau am cerut vreodată o plată. Fiindcă ajunge martorul pe care-l aduc eu că n-am făcut aşa ceva: sărăcia.

X

Dar poate că ar părea straniu că eu dau asemenea sfaturi în privat, cutreierând pretutindeni şi amestecându-mă în treburile altora, dar că în public nu îndrăznesc să vin în Adunarea voastră, spre a oferi sfaturi cetăţii. Motivul? De multe ori m-aţi auzit spunând că există de la mine ceva divin sau daimonic. Despre asta, la modul batjocoritor, a scris Meletos în plângerea penală. De când eram copil aud o Voce, care, atunci când intervine, întotdeauna mă opreşte să fac acel lucru pe care intenţionam să-l fac, dar nu mă îndeamnă niciodată /să acţionez/. Asta e ceea ce se opune să mă ocup cu politica. Şi mi se pare că se opune în chip minunat: Căci să ştiţi, cetăţeni, că dacă m-aş fi ocupat de afaceri politice, demult aş fi pierit fără a aduce e vreun folos nici vouă, nici mie însumi. Nu vă supăraţi pe mine că vă spun adevărul! Fiindcă nu-i cu putinţă să existe vreun om care să vi se împotrivească legitim vouă sau altei mulţimi şi să împiedice multele nedreptăţi şi ilegalităţi din cetate, şi care totuşi să scape cu 32 a viaţă. Ci e necesar ca cel care se luptă pentru dreptate cu adevărat, dacă are de gând să stea în viaţă un pic de timp, să dea totul în privat şi nimic pentru stat.35

Vă voi aduce dovezi importante că aşa stau lucrurile şi nu vor fi vorbe, ci – ceea ce voi preţuiţi – fapte: ascultaţi ce mi s-a întâmplat, ca să ştiţi că de frica morţii n-aş ceda nimănui împotriva dreptăţii, dar, pentru că n-aş fi cedat, aş fi şi pierit. Am să vă spun fapte triviale şi meschine, dar adevărate:

b N-am deţinut, atenieni, vreodată o magistratură în stat, dar am făcut parte din Consiliu.36 Şi pe când tribul meu, Antiochis, a deţinut pritania, s-a întâmplat asta: voi aţi hotărât ca pe cei zece strategi care nu ridicaseră

trupurile celor morţi în bătălia navală să-i judecaţi în bloc – procedură contrară legii – ceea ce aţi admis cu toţii mai târziu.37 Atunci eu singur dintre pritani m-am opus vouă, nevrând să fac nimic împotriva legilor, [şi am votat contra]; şi erau deja oratori pregătiţi să mă acuze şi să pună să mă aresteze, iar voi îndemnaţi cu strigăte să fiu arestat. Eu însă am crezut că e e preferabil să-mi risc viaţa împreună cu legea şi dreptatea decât ca de teama închisorii sau a morţii să fiu împreună cu voi, atunci când vă doreaţi fapte nelegiuite.

Acestea se petreceau pe când cetatea mai era condusă democratic. Dar, după ce s-a instalat oligarhia, cei Treizeci de tirani38 au trimis după mine, fiind eu al cincilea /alături de alţi patru/, ca să venim la Tholos, poruncindu-ne să-l aducem de la Salamina pe Leon din Salamina, ca să fie omorât. Asemenea fapte ei le-au poruncit şi multor altora, dorind să-i mânjească pe cât mai mulţi cu crime. Atunci am arătat, nu prin vorbă, ci prin faptă că, dacă nu-i prea d din topor de spus, nu-mi pasă nici pe-o măsea de moarte, dar că îmi pasă cu totul să nu comit ceva injust şi lipsit de pietate. Acea guvernare, deşi atât puternică, nu m-a impresionat într-atât încât să comit ceva nedrept, ci, îndată ce noi am ieşit din Tholos, ceilalţi patru au plecat la Salamina şi l-au adus pe Leon, în timp ce eu m-am dus acasă. Şi probabil că din această pricină aş fi murit, dacă guvernarea oligarhică nu s-ar fi prăbuşit în scurt timp. Şi pentru asta vă stau la dispoziţie mulţi martori. e

Oare gândiţi că aş fi putut să trăiesc atâţia ani, dacă m-aş fi ocupat de treburi publice şi, acţionând în chip demn de un om bun, i-aş fi ajutat pe cei drepţi şi, după cum trebuie, aş fi preţuit cât de mult acest comportament? Nici vorbă, cetăţeni ai Atenei, şi e valabil pentru oricine? Pe mine însă, dacă am avut vreo activitate 33 a publică de-a lungul întregii vieţi, mă veţi afla drept un asemenea om, iar în privat – ca fiind tot acelaşi om, unul care nu cedează nimănui vreodată împotriva dreptăţii, nimănui, deci nici

vreunuia dintre cei despre care calomniatorii mei susţin că-mi sunt discipoli. Căci eu n-am fost niciodată învăţătorul nimănui. Dar dacă cineva, fie el tânăr, fie bătrân, a dorit să mă asculte pe când vorbeam sau îmi împlineam treaba, niciodată nu l-am respins, nici n-am diab logat numai pe bani, nici n-am refuzat dialogul când n-am luat bani. Mă înfăţişez la fel oricui, sărac sau bogat, punând întrebări ori de câte ori cineva vrea să asculte ceea ce zic şi să răspundă. Şi fie că dintre aceşti auditori cineva ajunge un om de ispravă, fie nu, eu pe drept n-am nicio răspundere, deoarece nici n-am promis, nici n-am predat nimănui niciodată vreo învăţătură. Iar dacă cineva pretinde că a învăţat sau a auzit de la mine în privat vreo învăţătură – ceea ce toţi ceilalţi n-au aflat – să ştiţi că nu spune adevărul.39

XI

e Dar de ce unii îşi petrec timpul cu plăcere împreună cu mine? Aţi auzit motivul, atenieni, căci v-am spus adevărul întreg: ei se bucură când aud cum sunt examinaţi oamenii care cred că sunt înţelepţi fără să fie. Căci nu-i deloc neplăcut! Mie, după cum spun, îndeplinirea acestei sarcini mi-a fost poruncită de Zeu şi prin oracol, şi prin vise, şi în orice fel în care o putere divină a poruncit vreodată unui om îndeplinirea unei sarcini. Aceste lucruri, atenieni, sunt atât adevărate, cât şi lesne de probat: căci dacă eu îi stric pe d unii tineri, iar pe alţii i-am stricat deja, ar fi trebuit fie ca unii dintre ei, ajunşi mai în vârstă, să-şi dea seama că atunci când erau tineri au primit de la mine sfaturi rele şi acum să vină aici şi să mă acuze ca să fiu pedepsit; fie, dacă ei înşişi n-ar fi vrut, unele rude ale lor – taţi şi fraţi şi alţii din familie – ar fi trebuit acum să-şi aducă aminte [pentru a mă pedepsi] de faptul că rudele lor au avut de îndurat rele din cauza mea. Şi, uite, sunt de faţă mulţi dintre ei: e mai întâi, iată-l pe Criton, de aceeaşi vârstă cu mine şi din aceeaşi demă, tatăl lui Critobulos, şi el de faţă; apoi este Lysanias din Sphettos, tatăl lui Aischines, prezent şi el, apoi uite-l pe Antiphon din

Cephisos, tatăl lui Epigenes. Sunt aici şi alţii, printre care fraţii care au participat la discuţiile mele, Nicostratos, fiul lui Theozotidos, fratele lui Theodotos – Theodotos a murit, aşa încât Nicostratos nu i-ar mai putea cere ceva. Este aici şi Paralios, fiul lui Demodocos, 34 a al cărui frate era Theages. Este şi Adeimantos, fiul lui Ariston, al cărui frate e Platon, aici de faţă. Este şi Aiantodoros, al cărui frate, Apollodoros, e prezent.40 Şi sunt şi alţii mulţi pe care eu vi-i pot numi; dintre ei ar fi trebuit Meletos să ia unul drept martor în acuzarea sa. Iar dacă a uitat atunci, să vină acum cu martorul respectiv – accept – şi să declare dacă există cineva de acest fel.

Dar, cetăţeni, veţi afla că totul e exact pe dos şi că toţi sunt gata să-i vină într-ajutor celui care îi strică pe ei şi face rău rudelor lor, după cum spun Meletos şi Anytos. Poate că cei care au fost stricaţi b ar avea un motiv să-mi vină în ajutor; dar cei care nu sunt stricaţi, bărbaţi mai în vârstă fiind, rudele celor dintâi, ce alt motiv ar avea să-mi vină în ajutor decât cel just şi drept, anume că-şi dau seama că Meletos minte şi că eîi spun adevărul?

XII

Bun, deci, cetăţeni! Cam asta, ca şi altele asemenea – asta-i ceea ce eu aş avea de adus ca să mă apăr. Dar poate că cineva dintre voi s-ar mânia, amintindu-şi de ceea ce a păţit personal, când, având un e proces chiar mai puţin grav decât acesta, s-a rugat de judecători şi i-a implorat cu multe lacrimi, ba şi aducându-şi cu sine copiii, pentru ca să provoace cât mai mult mila, aducând şi alte multe rude şi prieteni41; în vreme ce eu nu voi face nimic din astea, deşi primejdia în care mă aflu, pe cât cred, e foarte mare.

Poate că cineva, având aşa ceva în minte, va fi rău pornit împotriva mea şi, mâniat din aceste motive, va vota cu mânie. Dacă cineva dintre voi e astfel – ceea ce eu unul nu cred –, dar dacă e d astfel, cred că i-aş spune vorbele împăciuitoare următoare: Şi eu, prietene, am rude, căci, vorba lui Homer, „nu m-am născut din stejar ori stâncă” 42, ci din oameni. Aşadar, cetăţeni ai Atenei, am familie şi

fii, şi anume trei, dintre care unul e deja adolescent, iar alţi doi – copii.43 Totuşi nu aduc pe niciunul aici, ca să vă cer să mă achitaţi. Nu din mândrie sau fiindcă v-aş dispreţui; şi nu intră e în discuţie dacă mă arăt curajos faţă de moarte, sau nu. Însă pentru reputaţia mea, a voastră şi a întregii cetăţi nu cred că e demn ca eu să fac ceva din acele acte, având şi vârsta, şi renumele pe care le am, fie că acesta e pe drept sau fals. Într-adevăr, există opinia că Socrate se distinge prin ceva de mulţimea oamenilor. Atunci ar fi 35 a ruşinos, dacă cei dintre voi care se disting fie prin înţelepciune, fie prin curaj, fie prin orice altă virtute, se vor purta în acest fel. Eu de multe ori am văzut astfel de oameni cu o anume reputaţie, care, atunci când sunt judecaţi, fac lucruri uimitoare, gândindu-se că vor păţi ceva îngrozitor dacă vor fi condamnaţi la moarte, de parcă ar urma să fie nemuritori dacă voi nu-i omorâţi. Mie mi se pare că ei aruncă oprobriu asupra cetăţii, fiindcă vreun străin ar putea îmb telegi de aici că atenienii care se disting prin virtute, aceia pe care ei înşişi şi-i aşază cu predilecţie în magistraturi şi în alte demnităţi, nu se deosebesc cu nimic de nişte femei. Astfel de lucruri, noi, cei care avem oarecare reputaţie, nu trebuie să le comitem deloc; şi nici voi, dacă noi le comitem totuşi, nu trebuie să le admiteţi, ci trebuie să arătaţi că mai curând veţi vota împotriva celui care pune în scenă asemenea drame lacrimogene şi care face cetatea de râs, decât împotriva celui care îşi păstrează calmul.

Dar chiar dacă lăsăm deoparte reputaţia, cetăţeni, nu mi se pare e nici drept să ceri îndurare de la judecător şi nici ca cel care a cerut-o să fie achitat, ci se cuvine să-i explici şi să-l convingi. Căci judecătorul nu e pus ca să dea cuiva cadouri în materie de justiţie, ci ca să judece. Iar el a jurat că nu se va lăsa influenţat după bunul-plac, ci că va judeca în conformitate cu legile. Aşadar, nici noi nu trebuie să vă obişnuim să fiţi sperjuri, nici voi nu trebuie să luaţi acest obicei. Fiindcă nici unii dintre noi nu ne vom purta cu pietate.

Şi să nu aveţi în vedere, atenieni, că eu sunt dator să fac faţă de d voi ceea ce nu cred a fi nici frumos, nici drept, nici pios, şi asta tocmai când, pe Zeus, mă apăr de acuzaţia de impietate adusă mie de Meletos, aici de faţă! Fiindcă dacă v-aş convinge prin implorări şi v-aş sili să fiţi sperjuri, cu adevărat v-aş învăţa să nu credeţi în existenţa zeilor şi, în vreme ce m-aş apăra, de fapt m-aş acuza pe mine însumi că nu cred în zei. Dar nici vorbă să fie aşa! Eu cred în ei, cetăţeni, mai mult decât oricare dintre acuzatorii mei. Aşadar, mă las în seama judecăţii voastre şi a Zeului, ca ea să se înfăptuiască după cum va fi cel mai bine şi pentru mine, şi pentru voi.

(*S-a votat şi Socrate a fost găsit vinovat.*)

XIII

Sunt multe motive ce contribuie, cetăţeni ai Atenei, ca să nu fiu supărat pe ceea ce s-a întâmplat, anume că aţi votat condamnarea 36 a mea; decizia n-a fost neaşteptată, ci mult mai mult mă minunez de numărul voturilor pentru achitare, respectiv condamnare. N-am crezut că va exista o majoritate atât de mică pentru condamnare, ci mă aşteptam la una mare! Căci se pare că, dacă numai treizeci de voturi ar fi fost diferite, aş fi fost achitat. Ba chiar mi se pare că şi aşa am fost achitat în raport cu acuzaţia lui Meletos şi nu numai că am fost achitat, dar e clar pentru oricine că, dacă n-ar fi venit aici Anytos şi Lycon, ca să mă acuze şi ei, Meletos ar fi trebuit să plătească o mie de drahme, deoarece n-ar fi obţinut nici a cincea b parte din voturi.44

Aşadar omul ăsta propune pedeapsa cu moartea. Ce pedeapsă să propun eu în loc, atenieni? 45 E limpede că una meritată. Ce merit deci să îndur sau să plătesc, fiindcă, învăţând, n-am stat liniştit în viaţă? Ci, neglijând treburile pe care le preţuieşte mulţimea – îmbogăţire şi afaceri, demnităţi militare şi alte demnităţi, comploturi şi facţiuni dintre cele care au loc în cetate – considerându-mă pe mine prea onest ca să mă păstrez în viaţă practicând astfel de actic vităţi, nu m-am îndreptat într-acolo unde nu

urma să existe niciun folos nici pentru mine, nici pentru voi. Ci m-am îndreptat către omul privat ca să-i aduc cea mai mare binefacere, precum afirm, încercând să-l conving pe fiecare dintre voi să se preocupe de sine însuşi, înainte de a se preocupa de ceea ce este al său46, ca să fie cât mai bun şi mai înţelept; şi să se preocupe de cetatea însăşi, înainte de a se preocupa de posesiunile cetăţii, şi să procedeze întocmai şi în restul privinţelor.

Ce merit să păţesc, deci, fiind eu omul care sunt? Ceva bun, d atenieni, dacă trebuie cu adevărat propus ceva după merit, iar binele să fie aşa cum mi s-ar potrivi. Şi ce s-ar potrivi unui binefăcător sărac, în nevoie de răgaz pentru a vă da îndemnurile sale? Nu există ceva mai potrivit, cetăţeni ai Atenei, decât ca un astfel de om să fie ospătat în pritaneu şi mult mai degrabă el să fie /cel răsplătit/, decât unul dintre voi care a câştigat la Olimpiadă, la călărie, la cursele de care cu doi cai sau cu patru cai! 47 Căci campionul olimpic vă face să vă credeţi fericiţi, în timp ce eu vă fac chiar să fiţi. Iar el n-are nevoie să fie ospătat, în timp ce eu am nevoie. Dacă deci trebuie să propun o pedeapsă conformă pe drept meri37 atului meu, pe asta o propun – să fiu ospătat în pritaneu!

XIV

Probabil că, vorbind aşa, vă voi părea la fel ca atunci când am vorbit despre apelul la milă şi la rugăminţi – adică arogant. Nu-i aşa ceva, atenieni, ci mai curând următorul lucru: eu sunt convins că de bunăvoie n-am făcut rău nici unui om, dar pe voi nu vă pot convinge, căci am stat de vorbă prea puţin timp unii cu alţii. Dacă b ar exista şi la voi o lege, precum în alte cetăţi, ca în cazul condamnărilor la moarte să nu se judece într-o singură zi, ci în mai multe, aţi fi fost convinşi. Dar aşa, nu-i uşor să supui probei contestării acuzaţii grave într-un răstimp scurt. Însă, fiind convins că n-am făcut de bunăvoie niciun rău nimănui, n-am de gând nici să-mi fac un rău mie însumi şi să mă acuz pe mine însumi, cum că merit cutare rău şi să propun pentru mine însumi cutare pedeapsă. De ce aş face-o?

Oare fiindcă mă tem să nu sufăr pedeapsa pe care Meletos o propune pentru mine şi despre care nu ştiu dacă e un bine sau un rău? Iar în locul ei să aleg o pedeapsă despre care ştiu e perfect că e un rău dacă o propun? Oare să aleg închisoarea? Dar la ce bun să trăiesc în închisoare ca sclav al celor care au autoritatea să conducă acolo? 48 Să propun cumva bani şi să stau închis, până ce aş plăti? Dar e acelaşi lucru: n-am bani din care să plătesc. Atunci să propun exilul? Căci probabil că aţi accepta această propunere, însă multă dragoste de viaţă aş mai avea, dacă aş fi atât de nerod încât să nu pricep următoarele: dacă voi, concetăţenii mei, n-aţi d fost în stare să suportaţi discuţiile şi spusele mele, ci v-au fost atât de nesuferite şi de urâte, încât căutaţi acum să le alungaţi, oare alţii le vor suporta cu uşurinţă? Defel, atenieni! Frumoasă ar fi viaţa mea, plecat la vârsta mea în exil, schimbând o cetate cu alta şi mereu alungat! Căci ştiu bine că, oriunde m-aş duce, când voi vorbi, tinerii mă vor asculta ca şi aici. Dacă îi voi alunga, ei înşişi îi vor convinge pe cei mai în vârstă să mă exileze. Iar dacă nu-i voi alunga, taţii şi e rudele lor o vor face pentru ei.

Dar poate că cineva ar zice: „Oare, Socrate, odată plecând de la noi în exil, n-ai putea trăi tăcut şi în linişte?” Acesta e lucrul dintre toate cel mai greu de care să-i conving pe unii dintre voi: fiindcă, dacă vă voi spune că asta înseamnă a nu asculta de Zeu şi că din această cauză e cu neputinţă să trăiesc în linişte, nu mă veţi crede, socotind că glumesc. Dar încă şi mai puţin mă veţi crede, dacă vă 38 a voi spune că acesta-i cel mai mare bine pentru om – în fiecare zi să vorbeşti despre virtute şi restul lucrurilor despre care voi mă auziţi discutând şi supunându-mă examenului pe mine însumi şi supunându-i şi pe ceilalţi; şi că pentru om o viaţă neexaminată nu merită trăită.49 Lucrurile stau astfel, precum spun, însă nu-i uşor să vă conving.

Da, nu mă împac să cred că merit vreo pedeapsă. Totuşi, dacă aş avea bani, aş propune o amendă, atâta de

mare cât aş putea-o plăti, b fiindcă n-aş avea nicio pagubă din asta. Însă nu am bani, afară doar dacă veţi vrea să mă condamnaţi la amenda pe care aş putea-o plăti. Probabil că v-aş putea plăti o mină de argint; asta mi-e propunerea… Ah, atenieni, dar iată că Platon, Criton, Critobulos şi Apollodoros îmi cer să propun treizeci de mine5°, iar ei se pun garanţi! Propun deci atât, iar garanţia lor vă va ajunge. e

(*în urma unui al doilea vot Socrate este condamnat la moarte.*)

xv

V-aţi grăbit, cetăţeni ai Atenei, iar aceia care vor să ponegrească cetatea vă vor scoate renumele şi vina că l-aţi ucis pe Socrate, un bărbat înţelept. Căci vor spune că eu sunt înţelept, deşi nu sunt, aceia care vor vrea să vă aducă reproşuri. Aşadar, dacă aţi mai fi aşteptat încă puţin, moartea mea ar fi decurs cu de la sine putere. Căci priviţi-mi vârsta, deja înaintată în viaţă şi aproape de moarte, d Spun asta nu către voi toţi, ci către cei care au votat pedeapsa capitală. Şi lor le mai spun şi următorul lucru:

Credeţi probabil că am fost biruit din cauză că n-am aflat cuvintele potrivite pentru a vă convinge, dacă credeam că trebuie spus şi făcut orice pentru a scăpa de pedeapsă. Câtuşi de puţin! Am fost biruit, dar nu deoarece cuvintele mi-au lipsit, ci tupeul, neruşinarea şi voinţa de a vă spune acele vorbe care vă place cel mai mult să le e auziţi – dacă aş fi bocit, aş fi plâns şi aş fi făcut şi spus multe altele nedemne de mine, precum afirm – vorbe pe care aţi fost obişnuiţi să le auziţi de la alţii. Dar aşa cum nici atunci n-am crezut că din cauza pericolului trebuie să mă port în chip nedemn de un om liber, nici acum nu regret că m-am apărat în acest fel al meu, ci, după o asemenea apărare, prefer să mor decât să trăiesc în felul 39 a celălalt. Căci nici la procese, nici la război nici eu, niciun altul nu trebuie să ne chinuim să fugim de moarte cu orice preţ. Într-adevăr, în lupte e clar adesea că ai putea fugi de moarte, dacă ţi-arunci armele şi-i implori pe

urmăritori să te cruţe. Şi există şi multe alte tertipuri în fiecare pericol, încât să fugi de moarte, dacă ai tupeul să faci şi să spui orice. Deci mă tem, atenieni, că nu să te fereşti de moarte e greu, ci mult mai greu e să te fereşti de netrebnicie, căci ea b fuge mai repede decât moartea. Iar eu acum, fiind încet şi bătrân, am fost ajuns din urmă chiar de cine-i mai încet: însă acuzatorii mei, care sunt vajnici şi iuţi, au fost ajunşi de cine-i mai iute – de mişelie.

Iar acum voi pleca, dator fiindu-vă vouă cu moartea la care m-aţi pedepsit, dar ei au fost pedepsiţi de adevăr la ticăloşie şi la nedreptate. Eu rămân cu această pedeapsă, şi ei – cu a lor. Astea, pesemne, cumva aşa trebuiau să fie şi cred că ele sunt cumpănite, e însă acum vouă, celor care aţi votat împotriva mea, vreau să vă fac o profeţie. Căci sunt deja în acel moment când oamenii au suprema putere de a profeţi, căci urmează să moară. Afirm că voi, cei care m-aţi ucis, veţi primi după moartea mea o pedeapsă, pe Zeus, mult mai mare decât aceea pe care mi-aţi dat-o mie. Căci acum aţi acţionat în ideea că veţi scăpa să daţi socoteală pentru viaţa voastră, dar eu susţin că soarta voastră va fi pe dos. Căci vor veni mai mulţi d care vă vor cere socoteală, pe care eu acum i-am ţinut deoparte, fără ca voi să ştiţi. Şi, în măsura în care vor fi mai tineri, vor fi mai duri, iar voi vă veţi necăji. Şi nu judecaţi corect dacă credeţi că, omorând oameni, veţi opri pe cineva să vă reproşeze că nu trăiţi cum se cuvine. Căci acest mod de a scăpa de dificultăţi nu-i nici posibil, nici frumos, ci celălalt mod e cel mai frumos şi mai uşor – să nu-i împiedici pe ceilalţi, ci să te pregăteşti pe tine însuţi, pentru ca să fii cât mai bun. Aşadar, mă duc de la voi făcând această profeţie pentru cei care au votat contra mea. e

XVI

Aş discuta însă cu plăcere despre această întâmplare cu cei care au votat pentru achitarea mea, în timpul în care magistraţii sunt ocupaţi şi încă nu mă duc acolo unde trebuie să mor. Aşadar, oameni buni, rămâneţi împreună cu mine tot acest răstimp. Într-adevăr, nimic nu ne împiedică

să ne spunem istorii unii altora, câtă vreme e permis. Căci vreau să vă arăt vouă, ca unor prieteni, ce înţeles are 40 a lucrul care mi s-a întâmplat.

Ceva minunat mi s-a întâmplat mie, dragi judecători – căci numindu-vă pe voi „judecători", v-aş numi cu dreptate! Iată: obişnuita voce profetică a daimonului în trecut era foarte des prezentă şi mi se împotrivea chiar şi în lucruri mărunte, dacă urmam să fac ceva necuvenit. Or, acum – ceea ce vedeţi şi voi – mi s-a întâmplat lucrul acesta considerat şi crezut a fi cel mai mare rău. Totuşi, semnul divin nu mi s-a opus nici când am ieşit de dimineaţă din casă, b nici când am venit încoace la tribunal, nici nicăieri în timpul discursului, când urma să vorbesc.51 Asta deşi de multe ori în alte cuvântări m-a oprit chiar în mijlocul vorbirii. Acum însă, nicăieri în acest răstimp, nici în acţiunea mea, nici în cuvântarea mea nu mi s-a împotrivit. Pricep deci oare care este cauza? Am să vă spun:

Există şansa ca ceea ce mi s-a întâmplat să fie un bine şi nu suntem e în stare să înţelegem corect întâmplarea, dacă gândim că a muri e un rău.52

Să ne gândim că putem spera din plin că moartea e un bine şi în acest mod: a muri înseamnă una din două: fie înseamnă a nu fi nimic, iar mortul nu mai simte nimic despre nimic; fie, potrivit cu ce se spune, ea este o transformare şi o mutare a sufletului din locul de aici în alt loc. Dar dacă nu există nicio senzaţie, ci e precum un d somn, când cineva doarme fără vise, moartea ar fi un câştig minunat. Căci dacă cineva ar trebui să aleagă acea noapte, când a dormit astfel încât n-a avut nici măcar un vis, şi dacă ar coţnpara celelalte nopţi şi zile din viaţa lui cu această noapte, trebuind să spună câte nopţi şi zile mai bune şi mai plăcute decât acea noapte a avut de-a lungul vieţii sale, cred că nu doar un oarecare particular, dar e însuşi Marele Rege53 le-ar afla pe acelea (mai bune) foarte puţine la număr în raport cu celelalte nopţi şi zile /care au fost mai rele/. Dacă, aşadar, moartea e în acest fel, o declar

un câştig. Şi, de fapt, întregul timp pare a nu fi mai lung decât o singură noapte.

Dar dacă, pe de altă parte, moartea este o mutare de aici în alt loc şi dacă sunt adevărate cele ce se povestesc despre ea, 54 anume că în locul acela se află toţi morţii, atunci ce bine mai mare ar putea 41 a exista, dragi judecători? Căci va fi o mutare nevrednică, dacă cineva, îndepărtându-se de pretinşii judecători de aici, ar ajunge la Hades unde îi va afla pe autenticii judecători, despre care se spune că judecă acolo, Minos, Radamanthys, Aiakos şi Triptolemos şi alţi semizei care au fost drepţi în viaţa lor? Ori, iarăşi, cât de mult aţi da ca să fiţi împreună cu Orfeu şi Musaios55, cu Hesiod şi Homer? Eu unul de multe ori aş vrea să mor, dacă acestea sunt adevărate! b Fiindcă aş găsi o minunată petrecere a timpului, dacă aş avea norocul să-i întâlnesc pe Palamedes, pe Aias, fiul lui Telamon, şi pe oricare alt erou din vechime care a murit în urma unei judecăţi nedrepte.56 Aş compara ceea ce am păţit eu cu ce au păţit ei şi cred că n-ar fi neplăcut. Dar cel mai important abia vine: mi-aş petrece timpul examinându-i şi cercetându-i pe cei de acolo la fel ca şi pe cei de aici, spre a afla cine dintre ei este înţelept şi cine doar se crede a fi, fără să fie. Cât ar da cineva, judecători, ca să-l examineze pe cel care a condus oastea cea mare la Troia57, ori pe Odiseu, ori e pe Sisyphos58, ori pe nenumăraţi alţii – bărbaţi şi femei? împreună cu ei a fi acolo, a dialoga şi a-i examina ar fi o fericire de neînchipuit! Căci, oricum, din cauza ăstor acţiuni cei de acolo nu omoară! mai ales că şi în alte privinţe cei de acolo sunt mai fericiţi decât oamenii de aici: sunt fără moarte pentru tot restul timpului, dacă ceea ce se povesteşte e adevărat.59

XVII

Însă e necesar ca şi voi, dragi judecători, să aveţi bune speranţe în legătură cu moartea şi să gândiţi următorul adevăr: anume că pend tru un om bun nu există niciun rău, nici pe când trăieşte, nici când a murit, şi că situaţia lui nu este neglijată de zei. De asemenea, nici

condamnarea mea nu s-a produs la întâmplare. Ci eu văd clar că e mai bine pentru mine să mor şi să mă îndepărtez de necazurile de aici. De aceea semnul daimonic n-a intervenit, de aceea nu sunt mânios pe cei care au votat condamnarea mea şi pe acuzatorii mei. Asta chiar dacă nu cu această intenţie au votat şi m-au acuzat ei, ci considerând că-mi vor face un rău – ceea ce e drept să li se reproe şeze. Atâta însă le cer: „Când feciorii mei vor creşte mari, pedepsiţi-i, provocându-le aceleaşi neplăceri pe care eu vi le-am provocat, dacă vi se pare că se vor preocupa de avere sau de altceva mai mult decât de virtute. Şi dacă ei vor avea reputaţia că au vreo valoare, fără s-o aibă, certaţi-i, aşa cum eu v-am certat, fiindcă nu se preocupă de ceea ce e necesar, şi-şi închipuie că au vreo valoare, nefiind buni de nimic”. Iar dacă veţi face asta, eu şi fiii mei vom fi primit ceea ce meritäm. 42 &

Acum însă a venit momentul plecării – pentru mine ca să mor, pentru voi ca să trăiţi. Dar care dintre noi se îndreaptă spre mai mult bine, nu-i limpede nimănui, exceptând Zeul.85

CRITON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Criton ne pune înainte, într-un mod dramatic, cel de-al doilea act al sfârşitului lui Socrate. (Cel de-al treilea şi ultim va fi „jucat” în *Phaidon*.) După judecată, filosoful a petrecut aproape o lună în închisoare, deoarece corabia rituală plecase la Delos tocmai în ziua procesului. (Atenienii trimiteau în fiecare an această corabie la Delos în cinstea lui Apollon şi în amintirea lui Tezeu, care îi salvase pe tinerii Atenei de puterea regelui Minos al Cretei şi de Minotaur. Până ce se întorcea corabia nu se făceau execuţii.) între timp, vechiul său prieten Criton i-a aranjat o evadare, mituind paznicii. Totul e pregătit, numai Socrate să consimtă la fugă, căci sosirea corăbiei e iminentă. Criton încearcă să-l convingă folosind argumentele uzuale în astfel de situaţii: dezonoarea pe care un refuz ar aduce-o pentru filosof şi prieteni, pe care

opinia publică îi va acuza de nepăsare; neglijarea copiilor care vor deveni orfani, jocul pe care l-ar face în favoarea inamicilor, care vor obţine prea uşor ceea ce-şi doriseră. Socrate însă refuză ferm, argumentând şi acum, ca şi de multe ori înainte, că un om şi mai ales un filosof nu trebuie să răspundă la un rău (condamnarea nedreaptă) cu un alt rău, violând legile cetăţii prin fugă. Iar a-ţi schimba argumentele în funcţie de împrejurări exterioare ar fi nedemn.

Ca să facă mai convingător argumentul lui Socrate, bazat pe principiul că nu trebuie să răspunzi cu răul la rău, Platon recurge la un procedeu tipic literar şi retoric, personificarea (prosopopeea) Legilor, care sunt aduse *in corpore* înaintea ochilor minţii lui Socrate şi Criton. Legile se consideră ofensate de o eventuală intenţie a lui Socrate de a fugi din închisoare, ceea ce le-ar leza puternic, invalidându-le: ele pretind că sunt un fel de „părinţi" ai oricărui cetăţean, mai venerabili încă decât aceştia şi care în niciun caz nu trebuie trataţi rău, indiferent de împrejurări. De asemenea, Legile susţin că ar exista un contract implicit între ele şi orice cetăţean atenian, contract pe care Socrate, odată ajuns la maturitate, l-ar fi putut refuza, plecând liber din cetate cu toate bunurile sale. Nefolosindu-se însă de acest drept, Socrate a fost de acord implicit să fie loial Legilor. Apoi, un filosof ca Socrate fugar, ajuns în străinătate, ar fi ridicol şi rău tratat. În sfârşit, dacă Legile de *aici* ar fi lezate, „surorile" lor din Hades nu-l vor trata bine pe răufăcător. Socrate va rămâne deci în închisoare şi va muri peste două zile ca un cetăţean profund loial chiar şi unei cetăţi nedrepte.

Platon ascute la maximum conflictul dramatic între *ceea ce lumea spune*, argumentul majorităţii expus de Criton, şi argumentul filosofic, straniu, paradoxal, expus de filosof. *Felul* în care cei doi se exprimă (agitat, tulburat – Criton, calm, sigur pe sine – Socrate) şi nu numai *ceea ce* ei spun contribuie la potenţarea conflictului de idei şi atitudini faţă de legi şi datoriile cetăţeanului.

Personificarea Legilor – un mijloc tipic literar – introduce în scenă un element emoţional, cu scopul, după părerea mea, de a depăşi o dificultate intrinsecă a argumentului socratic: trecerea, în baza unei analogii problematice, de la planul individual, concret – a nu face rău cuiva care ţi-a făcut un rău – la planul colectiv, social, abstract – a nu face rău cetăţii, statului şi legilor sale, care ţi-au făcut un rău. Or, între nivelul individului şi cel al cetăţii analogia şi chiar izomorfismul sunt discutabile, dacă nu chiar false. Se schiţează aici principiul subordonării individului faţă de cetate, dar şi ideea că cetatea e o persoană colectivă – idei care vor fi reluate în *Gorgias* şi *Republica*.

Dialogul, printre cele mai scurte şi mai simple sub raport structural ale lui Platon, a fost plasat printre operele timpurii şi a fost considerat a fi fost scris îndată după *Apărarea lui Socrate*. De altfel, *Criton* continuă linia din *Apărare*, intenţionând să-l justifice pe Socrate filosoful înaintea nu atât a majorităţii concetăţenilor ingraţi şi răuvoitori, cât înaintea tribunalului posterităţii. *Criton* este totuşi destul de diferit de dialogul „socratic" tipic: îi lipseşte ironia, face apel la un vis profetic şi, bineînţeles, utilizează mai sus amintita personificare a unor abstracţiuni – procedeu nemaiîntâlnit altundeva în opera lui Platon la acest nivel. Dacă Legile devin personaje, nu trebuie uitat nici de personajul Criton, al cărui portret psihologic e realizat cu mână de maestru: devotat fără rezerve lui Socrate şi iubindu-l, Criton e un om practic, hotărât să facă orice pentru a-şi salva prietenul, a cărui superioritate intelectuală o recunoaşte, fără a-i putea accepta totuşi cu inima uşoară consecinţele. Criton nu-i un filosof. Nu-i nici măcar un intelectual. E un om bun.

CRITON

[sau despre datorie; dialog etic]

SOCRATE CRITON

I

43 a Socrate De ce ai sosit acum, Criton? Nu-i încă devreme?

CRITON Ba-i foarte devreme.

Socrate Cam ce moment al zilei, de fapt?

criton Abia se crapă de ziuă.

Socrate Mă mir că paznicul închisorii s-a lăsat înduplecat de tine.

criton Omul mi-e cunoscut, Socrate, fiindcă am venit aici de multe ori; a fost şi „atenţionat" de mine.

Socrate Ai sosit de curând, sau mai demult?

criton Binişor mai demult.

b Socrate Atunci de ce nu m-ai trezit îndată, ci ai stat alături în tăcere?

criton Nu era cazul, Socrate, şi de fapt nici eu însumi n-aş fi vrut să am parte de atâta insomnie şi necaz, cât am avut! însă multă vreme te-am privit uimit văzând cât de liniştit dormeai. Intenţionat nu te-am trezit, ca să-ţi treci timpul cât mai plăcut posibil. Dacă şi înainte, de-a lungul întregii vieţi, te-am considerat un om fericit ca fire, cel mai mult te consider astfel acum, în mijlocul nenorocirii prezente, văzând cât de uşor şi de liniştit o înduri.

Socrate Dar, Criton, ar fi nelalocul lui ca un om de vârsta mea să se tulbure fiindcă trebuie să moară!

CRITON Şi alţii de aceeaşi vârstă, Socrate, ajung în nenorociri e similare; totuşi vârsta deloc nu-i opreşte să se tulbure din cauza acestei sorţi.

Socrate Adevărat. Dar de ce-ai venit atât de devreme?

CRITON Aduc o veste tristă, nu pentru tine, pe cât se pare, ci pentru mine şi toţi prietenii tăi – dureroasă şi amarnică – aş crede totuşi că pentru mine e cel mai greu de îndurat!

Socrate Ce veste? Vrei să spui că a sosit corabia de la Delos?

Căci eu trebuie să mor când ea soseşte.1

CRITON încă n-a sosit, dar cred că va sosi astăzi, din câte anunţă câţiva oameni veniţi de la Sunion2 şi care au lăsat-o acolo. E limpede din aceste veşti că va sosi azi şi e neapărat, Socrate, ca mâine să-ţi închei viaţa.

Socrate să fie într-un ceas bun, Criton! Aşa să fie, dacă-i pe placul zeilor! Totuşi nu cred că va sosi azi corabia.

criton Pe ce te întemeiezi? 44 a

Socrate Am să-ţi spun: Eu trebuie să mor în ziua care urmează sosirii corăbiei.

criton o afirmă aceia care se ocupă cu astfel de treburi.

Socrate Nu cred totuşi că ea va sosi azi, ci mâine. Mă bazez pe un vis pe care l-am avut în această noapte, puţin mai înainte. Şi, iată, a fost chiar potrivit că nu m-ai trezit!

criton Ce vis era?

Socrate Mi-a apărut o femeie minunat de frumoasă întâmpinându-mă; purta haine albe, mă chema şi mi-a zis: „În a treia zi vei b ajunge-n rodnica Phthie” 3.

criton Straniu vis!

Socrate însă limpede, pe cât mi se pare, Criton!

Îi criton Prea limpede, pare-se! însă, dragul meu Socrate, hai, crede-mă şi pe mine şi salvează-tei într-adevăr, dacă tu vei muri, asupra mea cade nu o singură nenorocire; ci, în afară că voi fi lipsit de un asemenea prieten, aşa cum niciodată nu voi mai găsi un altul, în plus voi apărea multora, care nu ne cunosc bine pe mine şi pe tine, e că te-am neglijat, deşi aş fi fost în stare să te salvez, dacă aş fi vrut să plătesc bani. Or, ce reputaţie ar fi mai ruşinoasă decât aceasta – să dai impresia că preţuieşti mai mult banii decât prietenii? Căci mulţimea nu va crede că tu n-ai vrut să pleci de aici, deşi noi te-am îndemnat s-o faci! 4

Socrate Dar, iubite Criton, pentru ce ne pasă astfel de opinia mulţimii? într-adevăr, cei mai chibzuiţi – ei sunt mai vrednici de a fi luaţi în seamă – vor considera că totul s-a făcut aşa cum se face.

d criton Numai că vezi tu, Socrate, e necesar să ne pese şi de opinia mulţimii. Din ceea ce se petrece acum e limpede că mulţimea e capabilă să săvârşească nu doar cele mai mici rele, ci şi cam pe cele mai mari, dacă cineva

e vorbit de rău în rândurile ei.

Socrate Măcar de-ar fi în stare mulţimea să săvârşească cele mai mari fapte rele, pentru ca să fie în stare şi de cele mai mari fapte bune! Ar fi bine să fie aşa! însă ei nu sunt în stare nici de unele, nici de celelalte. Nu-s capabili să producă niciun înţelept, niciun neghiob; ci fac la întâmplare orice le vine.5

e criton De acord! însă, Socrate, spune-mi lucrul următor: Oare îţi faci griji pentru mine şi ceilalţi prieteni ca, dacă tu scapi din închisoare, nu cumva turnătorii să ne necăjească, zicând că te-am răpit de aici, încât să fim nevoiţi fie să pierdem toată averea sau 45 a bani mulţi, fie să păţim şi altceva pe deasupra? Dacă te temi de aşa ceva, nu te mai sinchisi: căci, ca să te salvăm e drept ca noi să ne asumăm un atare risc şi, dacă va trebui, chiar şi unul mai mare decât ăsta. Aşa încât crede-mă şi nu face altminteri?

Socrate îmi fac griji pentru astea şi pentru multe altele, Criton.

criton Nu te teme deci de aşa ceva! Căci sunt unii dispuşi să te salveze şi să te scoată de aici, care nici măcar nu cer mulţi bani. Apoi nu ştii că şi turnătorii sunt uşor de mituit şi că nici lor nu va b trebui să le dăm mulţi bani? Banii mei îţi stau la dispoziţie, fiind, cred, suficienţi. Dar dacă, fiind cu grijă faţă de mine, nu vrei ca eu să cheltuiesc banii mei, sunt aici nişte străini, gata ei să cheltuiască. Unul chiar a adus cu acest scop bani destui, Simmias tebanul. E pregătit şi Cebes şi mulţi alţii.6 Aşa că, precum spun, nu şovăi să te salvezi, din teamă de astea. Nici să nu fii îngrijorat de ceea ce spuneai la tribunal, că nu vei avea, plecând în exil, cum să te descurci. Căci în multe alte locuri, oriunde vei ajunge, lumea te va primi bine. e iar dacă vei vrea să mergi în Tesalia, am acolo prieteni care te preţuiesc mult şi care îţi vor oferi siguranţă, încât nimeni din Tesalia să nu-ţi facă zile amare.

Pe deasupra, Socrate, nu mi se pare că e drept lucrul ăsta, ca tu să te predai pe tine însuţi, deşi-i posibil să te

salvezi. Fiindcă astfel tu te grăbeşti să ajungi în situaţia în care inamicii tăi, care vor să te nimicească, se grăbesc şi s-au grăbit să te aducă. În plus, cred că şi pe fiii tăi îi trădezi, abandonându-i prin plecarea ta, deşi ai putea d să-i creşti şi să-i educi. În ceea ce te priveşte, ei vor trăi cum le va fi soarta. Iar soarta le va fi aceea de care obişnuiesc să aibă parte orfanii în lipsa părinţilor. Prin urmare, fie nu trebuie să faci copii, fie trebuie să te chinui laolaltă cu ei, crescându-i şi educându-i. Dar tu mi se pare că ai ales calea cea mai leneşă; eşti însă dator să alegi ceea ce ar alege un bărbat bun şi curajos, care declară că s-a preocupat toată viaţa de virtute. Aşa că mi-e ruşine pentru tine şi pentru noi, e prietenii tăi, ca nu cumva ce se petrece cu tine să creeze opinia că totul s-a întâmplat din cauza lipsei noastre de curaj; mă refer şi la faptul că plângerea penală a ajuns la tribunal, deşi s-ar fi putut să nu ajungă, şi la felul în care a decurs procesul însuşi, şi la finalul ridicol7 al afacerii: se va opina că noi am fugit din laşitate şi lipsă 46 a de curaj; că nici noi nu te-am salvat, nici tu pe tine însuţi, deşi se putea foarte bine, dacă am fi fost de cel mai mic folos! Ai grijă, Socrate, ca nu cumva răul să se îngemăneze cu ruşinea atât pentru tine, cât şi pentru noi! Cântăreşte astea, cu toate că nu mai e timp de cântărit, ci e momentul să fi încheiat deja. Soluţia e una singură: totul trebuie făcut în noaptea ce vine. Dar, dacă amânăm, nu mai e cu putinţă nimic. Aşadar, Socrate, crede-mă şi nu face altminteri!

III

b Socrate Dragă Criton, avântul tău ar fi de mare preţ, dacă ar fi însoţit şi de dreptate. Dar, dacă nu e astfel, cu cât este mai mare, cu atât ar fi mai greu de îndurat. E neapărat deci să cercetăm dacă trebuie, sau nu, să facem ce spui. Fiindcă eu nu doar acum, ci întotdeauna am fost un om care să nu mă las convins de nicio altă motivaţie a mea, în afara argumentului raţional care, odată examinat, mi s-ar părea cel mai bun. Deci eu nu pot să refuz acum argumentele pe care le-am formulat înainte, doar fiindcă

mă aflu în actuala situaţie, ci ele mi se par destul de asemănătoare: şi preţuc iese şi onorez aceleaşi argumente ca şi mai înainte. Or, dacă în prezent nu vom avea alte argumente mai bune de invocat decât acelea, află că nu trebuie să fiu de acord cu tine, nici dacă puterea mulţimii ne va îngrozi, ca pe nişte copii, cu şi mai multe grozăvii decât cele de faţă – lanţuri, moarte şi confiscări de avere.

Cum am putea cerceta aceste lucruri? Dacă am lua din nou ceea ce tu ai spus despre opinii: oare justificat am afirmat noi de fiecare dată, ori nu, că pe unele opinii trebuie să le luăm în seamă, iar pe d altele nu? Sau înainte ca eu să trebuiască să mor, teza asta a fost justă, dar acum s-a vădit că a fost spusă altminteri, de dragul de a vorbi, fiind de fapt o glumă şi o flecăreală? 8 Doresc să cercetez împreună cu tine, Criton, dacă argumentul mi se pare diferit în circumstanţele actuale, sau e identic, şi să-l abandonăm, sau să-l credem.

S-a spus întotdeauna de către cei care consideră că ei vorbesc cu cap, aşa cum şi eu spuneam, că dintre opiniile pe care oamenii le fore mulează, ar trebui ca unele să aibă mare valoare, iar altele să n-aibă.

Pe zei, Criton, nu ţi se pare că e corect? Căci tu, omeneşte vorbind, 47 a nu vei muri mâine şi actuala nenorocire n-ar trebui să te abată. Cercetează deci: nu ţi se pare adecvat ce s-a zis că nu trebuie să onorăm toate opiniile omeneşti, ci pe unele da, iar pe altele nu, şi nici opiniile tuturor oamenilor, ci pe ale unora da, iar pe ale altora nu? Nu-i asta adevărat?

criton E adevărat.

Socrate Pe cele bune trebuie să le onorăm, pe cele rele nu?

CRITON Da.

Socrate Cele bune nu aparţin oamenilor cu judecată, în timp ce opiniile rele – oamenilor fără judecată?

criton Desigur.

Socrate Dar în ce fel am înţeles asta? Oare omul care face b gimnastică dă atenţie pentru laudă, reproş și opinie

oricărui om, sau unuia singur, cel care se întâmplă să fie medic sau antrenor?

criton Numai unuia singur.

Socrate Aşadar, el trebuie să se teamă de reproşurile şi să salute laudele acelui unic om, şi nu pe ale mulţimii?

criton Evident.

Socrate Aşadar, el trebuie să acţioneze, să facă gimnastică, să mănânce, să bea în felul în care consideră nimerit unul singur, cel care conduce şi se pricepe, mai curând decât să-i urmeze pe toţi ceilalţi?

criton Aşa este.

Socrate Bine. Dacă însă el nu ascultă de acest unic ins, disprecţuindu-i opinia şi laudele, în schimb preţuieşte vorbele celor mulţi şi nepricepuţi, oare nu va păţi un rău?

criton Bineînţeles.

Socrate Care-i răul acesta? Unde ajunge şi la care dintre părţile celui care nu ascultă?

criton E clar că ajunge la corp. Pe acesta îl prăpădeşte.

Socrate De acord. Atunci nu merg lucrurile la fel şi în restul cazurilor, Criton (ca să nu fim nevoiţi să parcurgem totul)? E vorba despre cele drepte şi cele nedrepte, despre cele urâte şi frumoase, despre cele bune şi cele rele, despre care noi deliberăm acum; oare noi trebuie să urmăm opinia mulţimii şi de ea să ne temem, sau pe de aceea a unuia singur, dacă el e un cunoscător? De el trebuie să avem ruşine şi teamă mai degrabă decât de toţi ceilalţi, nu-i aşa? Iar dacă nu-l vom urma, vom strica şi vom mutila acea entitate, care devine mai bună prin dreptate şi e distrusă de nedreptate. Sau nu stau lucrurile astfel?

criton Ba cred că stau chiar aşa, Socrate.

Socrate Dacă însă noi vom distruge ceea ce devine mai bun prin acţiunea sănătăţii, dar e şi stricat prin acţiunea bolii, atunci e când nu ascultăm de opinia cunoscătorilor, oare se poate trăi, având acea parte din noi stricată? Acea parte e corpul, nu-i aşa?

criton Da.

Socrate Aşadar, se poate trăi având un corp înjosit şi stricat? criton Deloc.

Socrate Dar oare se poate trăi cu acea parte stricată, pe care nedreptatea o mutilează, iar dreptatea o ameliorează? Sau conside48 a răm că e inferioară corpului acea parte a noastră, oricare ar fi ea, unde locuiesc nedreptatea şi dreptatea? 9

criton în niciun caz.

Socrate Atunci e mai valoroasă?

criton cu mult.

Socrate Aşadar, preabunul meu, nu trebuie să ne sinchisim de ce vor spune cei mulţi despre noi, ci de ce va spune cunoscătorul celor drepte şi nedrepte – el, unul singur – şi /de ce va spune/ adevărul însuşi. Aşa încât mai întâi n-ai pornit bine discuţia, considerând că noi trebuie să ne sinchisim de opinia mulţimii în privinţa b lucrurilor drepte, frumoase şi bune, cât şi a contrariilor lor… Totuşi, cineva ar putea zice că cei mulţi sunt în stare să ne ucidă.

criton şi asta-i limpede. Ar putea-o spune, Socrate!

Socrate Adevărat. Dar chiar şi aşa, dragul meu, argumentul pe care l-am parcurs mi se pare încă solid, la fel ca înainte. Şi priveşte iarăşi, dacă rămânem sau nu la teza că trebuie să acordăm maxima valoare nu vieţii, ci vieţii bune.10

criton Rămânem.

Socrate Dar rămânem sau nu la teza că viaţa bună, frumoasă şi dreaptă sunt acelaşi lucru?

criton Rămânem.

IV

Socrate Prin urmare, din cele convenite trebuie să cercetăm dacă e drept sau nu ca eu să încerc să ies de aici fără voia atenienilor. Iar dacă va părea că e drept, să încercăm, iar dacă nu, să renunţăm la plan. Cât despre consideraţiile pe care tu le invoci – despre cheltuieli, reputaţie, creşterea copiilor, mă tem, Criton, că astea în fapt sunt consideraţiile celor mulţi, care, fără minte, cu

uşurinţă ar ucide şi ar rechema la viaţă, dacă ar putea. Dar noi nu trebuie să cercetăm nimic altceva decât ceea ce am arătat acum, anume dacă va fi drept să plătim bani şi să le fim recunoscători celor care mă vor scoate de aici, noi înşine ajutând la ieşire fugind, ori dacă cu adevăd rat vom proceda fără dreptate, comiţând toate astea. Iar dacă se va vădi că vom face lucruri nedrepte, mă tem că ele nu trebuie luate în considerare în schimbul comiterii unei fapte drepte, nici dacă eu trebuie să mor, în caz că rămân aici în linişte, nici orice altceva aş îndura.

criton Cred că e adevărat ce spui, Socrate. Cum să procedăm?

Socrate să cercetăm împreună, prietene, şi, dacă poţi să obiectezi cumva la ceea ce voi spune, obiectează şi eu te voi asculta. Dar dacă n-ai obiecţii, încetează să-mi mai spui mereu acelaşi lucru, anume că trebuie să plec de aici fără voia atenienilor. Căci eu pun e la mare preţ să acţionez convingându-te şi nu fără a-ţi da consimţământul. Priveşte deci principiul cercetării, spre a vedea dacă va fi adecvat, şi încearcă să răspunzi la întrebarea mea în felul în care ţi se pare cel mai potrivit. 49 a criton Voi încerca.

Socrate Afirmăm că de bunăvoie nu trebuie comise nedreptăţi în niciun caz? Ori cumva că într-un anume caz trebuie comise nedreptăţi, iar în altele nu? Sau că în niciun caz a comite nedreptăţi nu-i nici bine, nici frumos, aşa cum noi de multe ori am fost de acord mai înainte? 11 Sau cumva, deşi am discutat între noi cu seriozitate atâta vreme, la vârsta pe care o avem nu ne-am dat seama b că nu ne deosebim cu nimic de nişte copii? Sau, fără îndoială, lucrurile stau aşa cum am convenit înainte – fie că cei mulţi sunt de acord, fie că nu, şi fie că noi trebuie să îndurăm suferinţe mai grave, fie mai uşoare decât acestea de faţă – anume că a comite nedreptatea e ceva rău şi urât în oricare caz pentru cel care o comite? De acord, sau nu?

criton De acord.

Socrate în niciun caz atunci nu trebuie să comitem nedreptăţi. criton Nu.

Socrate şi nici omul care a suferit o nedreptate nu trebuie să răspundă cu o nedreptate, după cum crede mulţimea, de vreme ce nu trebuie comise nedreptăţi în niciun caz! 12 e criton Aşa se arată.

Socrate Dar ce crezi? Să faci răul trebuie, sau nu?

criton Nu trebuie deloc, Socrate.

Socrate Dar oare e drept sau e nedrept ca cel care a suferit un rău să răspundă cu un rău, aşa cum afirmă mulţimea?

criton în niciun chip!

Socrate Căci a face rău oamenilor nu se deosebeşte cu nimic de a comite o nedreptate.

criton Adevărat.

Socrate Aşadar nu trebuie să răspundem cu o nedreptate, nici ci să facem rău nici unui om, orice am fi îndurat din partea lui. Uite-te bine, Criton, dacă eşti de acord cu teza aceasta, ca nu cumva să fii de acord împotriva opiniei tale. Căci ştiu că sunt puţini oameni care cred şi vor crede una ca asta! Or, cei care au această credinţă şi cei care nu o au n-au cum discuta împreună, ci e necesar să se dispreţuiască reciproc, când fiecare vede ceea ce a gândit celălalt. Aşadar, cercetează şi tu bine dacă eşti de acord cu mine şi-mi împărtăşeşti opinia; şi să pornim de la acest principiu, considerând că niciodată nu-i just nici să faci o nedreptate, nici să răspunzi cu o nedreptate, nici ca cel care a suferit un rău să se apere comiţând un rău drept răspuns. Sau cumva te desparţi de acest principiu şi nu-l e împărtăşeşti? Eu unul aşa am crezut şi demult, aşa cred şi acum; dar dacă tu ai altă opinie, spune-mi-o şi arată-mi-o. Însă dacă rămâi la cele de dinainte, ascultă urmarea acestui punct.

criton Rămân la cele de dinainte şi sunt de acord cu tine. Ci vorbeşte.

Socrate Spun ceea ce urmează sau, mai curând, întreb: oare trebuie îndeplinite lucrurile despre care cineva ar fi de acord cu altcineva că sunt drepte, sau el poate să se sustragă prin înşelăciune?

criton Ele trebuie îndeplinite.

Socrate Atunci, ţinând seama de asta, priveşte: dacă noi ple50 a căm de aici fără să convingem cetatea, oare facem rău unora, şi anume celor care cel mai puţin ar merita asta, sau nu? Şi oare rămânem neclintiţi în ceea ce am convenit că e drept, sau nu?

criton Nu-ţi pot răspunde, Socrate, la întrebare, deoarece n-o înţeleg.13

Socrate Priveşte în felul următor: ce-ar fi dacă la mine, care sunt gata să fug de aici (sau cum vrei să numeşti asta), ar veni Legile şi Comunitatea cetăţii şi, stând înaintea mea, m-ar întreba: 14

„Spune-ne, Socrate, ce-ţi pui în gând să faci? Prin fapta asta pe care o întreprinzi, oare nu altceva faci decât că te apuci să ne distrugi pe noi, Legile, şi întreaga cetate, pe cât ţine de tine? Ori tu crezi că b acea cetate mai poate dura, fără să fie răsturnată, dacă sentinţele date nu mai au putere, ci ajung neputincioase şi sunt nimicite ca urmare a acţiunii unor particulari?” Ce vom răspunde, Criton, acestor vorbe şi altora asemenea? Căci destui şi mai ales un avocat13 ar avea multe de spus despre faptul că astfel invalidăm legea care ordonă ca sentinţele judecate de tribunale să aibă autoritate. Sau vom răspunde Legilor că Cetatea ne-a făcut o nedreptate şi că ac judecat rău procesul? Asta, ori ce altceva le vom zice?

criton Asta, pe Zeus, Socrate?

Socrate Ce vom zice atunci, dacă Legile ne vor răspunde următoarele?

„Socrate, oare asta s-a convenit între noi şi tine? Ori s-a convenit că ne ţinem cu constanţă de sentinţele pe care cetatea le va judeca?” Iar dacă ne-am mira că Legile vorbesc, probabil că ne-ar răspunde: „Nu te mira, Socrate, de aceste spuse, ci răspunde, de vreme ce tu obişnuieşti să te foloseşti de întrebări şi de răspunsuri. d Hai, zi, ce anume ne reproşezi nouă şi cetăţii încât încerci să ne distrugi? Nu te-am adus pe lume noi mai întâi, nu prin intermediul nostru tatăl tău a luat-o de soţie pe mama ta şi

te-a zămislit? Explică aşadar: reproşezi ceva acelora dintre Legi care privesc căsătoriile, cum că nu sunt bune?” „Nu reproşez nimic”, aş zice eu.

„Dar reproşezi ceva Legilor privitoare la creşterea celui născut şi la educaţia sa, de care şi tu ai beneficiat? Oare Legile stabilite pentru acestea n-au poruncit bine spunându-i tatălui tău că trebuie să le te educe prin arta Muzelor16 şi gimnastică?” „Ba bine” aş spune.

„Bun, dar după ce te-ai născut, după ce ai fost crescut şi educat, poţi susţine mai întâi că n-ai fi fost al nostru, în calitate de odraslă şi servitor – tu şi cu strămoşii tăi? 17 Iar dacă lucrurile stau astfel, oare crezi că tu şi noi suntem pe picior de egalitate, când e vorba de dreptate? Crezi că e drept ca tu să ne faci nouă în replică orice noi ne apucăm să-ţi facem ţie? 18 De fapt, în raport şi cu tatăl şi cu stăpânul, dacă ţi s-ar întâmpla să-i ai, tu nu eşti plasat pe picior de egalitate, când vine vorba de dreptate, astfel încât să-i faci să sufere aşa cum te-au făcut ei, nici nu-i bine, dacă eşti certat, să le răspunzi 51 a cu ceartă, nici, dacă eşti lovit, să-i loveşti şi tu ca răspuns, nici multe altele asemenea. Dar atunci faţă de patrie şi Legi îţi va fi asta cu putinţă? Astfel încât, dacă noi intenţionăm să te nimicim, considerând că asta e drept, să intenţionezi şi tu să ne nimiceşti la rândul tău, pe cât poţi, şi să afirmi că, procedând astfel, faci ceea ce e drept, tu, veritabilul apărător al virtuţii? Ori atâta eşti de înţelept, încât ţi-a scăpat din vedere că patria e mai preţioasă decât mama şi b tata şi decât toţi ceilalţi strămoşi; că e mai venerabilă şi mai sfântă şi are mai mare preţ şi la zei, şi la oamenii cu judecată; că ea trebuie venerată şi trebuie să i te supui şi să o îndupleci când e mânioasă mai curând decât pe un tată; că, fie o convingi 19, fie faci ceea ce ea cere şi, dacă cere să înduri, înduri în tăcere? Şi chiar dacă eşti lovit, ori legat, ori dacă ea te duce la război, urmând să fii rănit, ori să mori, pe toate astea eşti dator să le faci şi aşa e drept. Şi n-ai voie să cedezi, nici să dai înapoi, nici să-ţi părăseşti postul, ci la război, la e tribunal şi oriunde eşti dator să

faci ce-ţi vor cere cetatea şi patria, sau să le convingi de dreptatea ta. Să acţionezi cu forţa faţă de mamă şi de tată e o impietate, dar cu mult mai mare e impietatea faţă de patrie!” Ce vom răspunde, Criton, acestor spuse? Cumva Legile au dreptate, sau nu?

criton Cred că au.

Socrate „Cercetează, deci, Socrate, ar spune probabil Legile, dacă noi spunem adevărul că tu nu urmăreşti să procedezi cu dreptate prin ceea ce urmăreşti să faci acum. Căci noi, mai întâi te-am adus pe lume, te-am crescut, te-am educat, ţi-am făcut parte, pe cât posibil, la toate lucrurile frumoase, ţie şi tuturor celorlalţi cetă-l ţeni. Totuşi, noi proclamăm public că am dat posibilitatea oricărui atenian ce ar dori ca, după ce a ajuns cetăţean deplin şi vede treburile cetăţii şi pe noi, Legile, să plece luându-şi averea şi să se ducă încotro va vrea, în caz că nu-i suntem pe plac.20 Şi niciuna dintre noi, Legile, nu-l împiedicăm şi nu interzicem oricui vrea dintre voi să plece într-o colonie, dacă noi şi cetatea nu-i suntem pe plac, sau să plece în altă parte, locuind ca străin oriunde ar dori şi păstrându-şi proprietatea sa.

Dar afirmăm despre acela dintre voi care va rămâne, după ce a e văzut felul în care noi împărţim dreptatea şi în care guvernăm cetatea în restul privinţelor, că el prin faptă a fost deja de acord cu noi, anume să facă ceea ce noi poruncim. Şi mai declarăm că omul care nu ascultă comite o triplă nedreptate: nu ascultă de noi care l-am adus pe lume, care l-am crescut şi, în fine, că, deşi a fost de acord să ne asculte, nici nu ne ascultă, nici nu ne convinge că facem ceva rău. Căci noi fără duritate îi punem înainte şi îi cerem să facă ceea 52 a ce îi poruncim, permiţându-i însă o alegere – fie să ne convingă, fie să execute; dar el nu face niciuna din două.

Or, noi spunem, Socrate, că şi tu cazi sub aceste acuzaţii, dacă vei face ceea ce intenţionezi – ba, printre atenieni, nu ca unul foarte puţin afectat, ci printre cei care cel mai mult s-ar face vinovaţi de ele”. Iar dacă le-aş

întreba de ce, probabil că Legile mi-ar replica pe bună dreptate că, printre atenieni, eu aproape cel mai mult am acceptat acel acord. Ar spune, deci: „Socrate, avem dovezi improb tante că noi şi cetatea ţi-am fost pe plac. Căci n-ai fi locuit în ea în mod deosebit de toţi atenienii, dacă nu ţi-ar fi plăcut în mod deosebit! într-adevăr, niciodată n-ai plecat din cetate la vreo sărbătoare

[în afară de o singură dată la Jocurile Istmice], sau oriunde în altă parte, cu excepţia campaniilor militare21; nici n-ai făcut vreo altă călătorie în străinătate, precum ceilalţi oameni, nici nu ţi-ai arătat dorinţa de a cunoaşte o altă cetate şi alte legi, ci noi şi cetăţeanoase tră ţi-am fost de ajuns. Atât de mult ne-ai preferat pe noi şi ai fost de acord să fii guvernat conform nouă; de asemenea ai adus pe lume copii la noi, ca într-o cetate care ţi-e pe plac!

Pe deasupra, în timpul procesului ţi-a fost cu putinţă să contrapropui exilul drept pedeapsă, dacă ai fi vrut; astfel, ceea ce acum intenţionezi să faci fără voia cetăţii ai fi făcut atunci cu voia ei. Atunci însă tu te-ai lăudat că nu te superi dacă trebuie să mori şi ai preferat, aşa cum ai declarat, moartea exilului. Acum însă nici de acele vorbe nu te ruşinezi, nici faţă de noi, Legile, n-ai respect, punându-ţi în gând să ne nimiceşti. Tu faci ceea ce sclavul cel mai d abject ar face, când încerci să fugi, contrar înţelegerilor şi acordului, în conformitate cu care te-ai învoit să ne fii cetăţean.

Mai întâi, aşadar, răspunde: e adevărat, când spunem că ai fost de acord să ne fii cetăţean conformându-te nouă în faptă şi nu în vorbe, sau nu-i adevărat?” Ce vom răspunde, Criton, la asta, decât că aşa este?

criton E necesar, Socrate.

e Socrate „Oare nu încâlci înţelegerile şi acordurile faţă de noi, în situaţia în care nici n-ai convenit silit la ele, nici înşelat, nici într-un timp scurt, ci în şaptezeci de ani? în acest răstimp tu ai fi putut pleca, dacă nu ţi-am fi fost pe plac şi ţi s-ar fi părut că înţelegerile sunt injuste. Tu însă n-ai preferat nici Lacedemona, nici Creta, despre care

spuneai mereu că sunt bine guvernate22, nici vreo alta 53 a dintre cetăţile greceşti, nici dintre cele barbare; ba ai ieşit de aici mai puţin decât o fac şchiopii, orbii şi alţi infirmi. E limpede: atât de mult faţă de ceilalţi atenieni tu ne-ai plăcut pe noi, Legile, atât de mult ţi-a plăcut cetatea! într-adevăr, cui i-ar plăcea o cetate fără legi? Iar acum n-ai de gând să păstrezi cele convenite? Ar fi bine să ne asculţi, Socrate, şi să nu te faci de râs în urma fugii din cetate!”

„Într-adevăr, dacă încâlci convenţia şi greşeşti în aceste privinţe, cercetează: oare îţi vei face vreun bine ţie ori prietenilor tăi? E b aproape sigur că prietenii tăi riscă şi ei să fugă, să fie lipsiţi de cetăţenie sau să-şi piardă averile.23 Iar tu însuţi, dacă în primă instanţă te vei duce într-una dintre cetăţile cele mai apropiate, fie la Teba, fie la Megara – ambele sunt bine guvernate – vei veni, Socrate, ca inamic al constituţiilor lor; iar cei care se preocupă de statele lor te vor privi cu suspiciune, considerându-te un stricător de legi. Vei e confirma astfel opinia judecătorilor, încât ei vor socoti că au dat o sentinţă dreaptă. Căci oricine e un stricător de legi ar apărea mai abitir a fi şi un stricător de tineri şi de oameni fără minte.

Dar dacă te vei feri de cetăţile bine guvernate şi de oamenii cei mai de ispravă? Făcând asta, oare va mai merita să trăieşti? Sau îi vei aborda pe ei fără ruşine în conversaţiile cu ei – atunci ce fel de vorbe le vei spune, Socrate? Cumva exact pe acelea rostite de tine aici, cum că virtutea şi dreptatea valorează cel mai mult pentru oameni, şi la fel rânduielile şi legile? Şi nu crezi că felul acesta de a fi al lui Socrate le va apărea dezgustător? Imposibil să nu crezi. d

Sau te vei îndepărta de acele locuri şi te vei duce în Tesalia, la prietenii lui Criton? într-adevăr, acolo domnesc cea mai mare dezordine şi nelegiuire24 şi probabil că cei de acolo vor asculta cu plăcere cum, ca un bufon, ai fugit din închisoare deghizându-te fie cu ajutorul unor piei, fie în alte moduri folosite de fugari şi schimbându-ţi înfăţişarea. Oare nimeni nu-ţi va spune că tu, om bătrân, care în mod

verosimil mai aveai puţin de trăit, ai cutezat să pofteşti e să mai trăieşti cu atâta nesimţire, încât ai încălcat Legile cele mai importante? Poate că nu, dacă nu vei jigni pe cineva; dar, dacă o vei face, vei auzi, Socrate, multe vorbe nedemne de tine. Vei trăi deci ascultător faţă de toţi oamenii şi ca un sclav. Ce altceva vei face în Tesalia decât să benchetuieşti, ca şi când ai fi fugit în Tesalia de dragul unui ospăţ? Iar discursurile acelea despre dreptate şi celelalte virtuţi pe unde vor fi? 54 a

Dar poate că vrei să trăieşti de dragul copiilor, ca să-i creşti şi să-i educi? îi vei duce şi pe ei în Tesalia şi îi vei creşte şi educa, făcând din ei nişte străini, pentru ca ei să aibă o bucurie şi de pe urma acestui fapt? Sau nu, ci, fiind crescuţi aici, ei vor creşte şi vor fi educaţi mai bine, dacă tu rămâi în viaţă, fără să fii cu ei? Căci (zici tu) prietenii tăi se vor ocupa de ei. Dar oare, dacă te duci în Tesalia, se b vor ocupa de ei, iar dacă te duci la Hades, nu se vor ocupa? Se vor ocupa oricum, dacă există vreun folos de pe urma celor care spun că-ţi sunt prieteni!

VII

Însă, Socrate, ascultă de noi care te-am crescut! Nu preţui copiii, viaţa şi orice altceva mai mult decât dreptatea, pentru ca, mergând la Hades, să le declari în favoarea ta pe toate astea magistraţilor de acolo! 25 Căci nici aici pentru tine ori pentru altul dintre prietenii tăi fuga nu e mai bună, mai dreaptă, mai pioasă; şi nici acolo, când vei ajunge, nu-ţi va fi mai bine. Acum, dacă vei pleca, pleci după ce e ai suferit o nedreptate, nu din cauza noastră, ci a oamenilor.26 Dar, dacă vei pleca, răspunzând cu o nedreptate şi un rău la nedreptate şi la rău, vei încălca înţelegerile şi acordurile cu noi, făcând rău acelora cărora cel mai puţin se cuvenea – ţie, prietenilor, patriei şi nouă. În acest caz, şi noi ne vom mânia pe tine cât timp trăieşti, şi suratele noastre de acolo, Legile de la Hades, te vor primi fără bunăvoinţă, ştiind că ai încercat să ne nimiceşti, pe cât ţi-a stat în putinţă.

Aşadar, să nu te convingă Criton să faci mai curând

ceea ce d spune el decât ceea ce spunem noi!”

VIII

Să ştii, dragă prietene [Criton], că mie mi se pare că aud astfel de vorbe, după cum coribanţilor li se pare că aud sunetele de flaut27; iar acest ecou tot răsună în mine şi mă face să nu pot asculta altceva. Aşadar, dacă vei vorbi împotriva ăstor vorbe, pe cât cred, să ştii că vei vorbi degeaba.28 Totuşi, dacă crezi că vei putea obţine mai mult, vorbeşte!

criton Nu, Socrate, n-am ce să spun.

Socrate Atunci să lăsăm lucrurile aşa cum sunt acum, Criton, e şi să păşim pe această cale, de vreme ce pe ea ne conduce Zeul! 29

EUTHYPHRON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Într-o zi, în preajma locuinţei aşa-numitului „arhonte-rege” (magistratul însărcinat cu administrarea proceselor criminale), Socrate se întâlneşte cu o cunoştinţă mai veche: Euthyphron. O primă simetrie şi, totodată, o primă deosebire între cei doi: ambii se află unde se află, fiindcă au pe rol un proces. Însă Socrate este acuzat într-un proces public (*graphe*), *în vreme ce* Euthyphron este el însuşi acuzator, dar într-un proces privat (*dike*). Vine şi o a doua simetrie: ambele procese sunt despre impietate. Urmează însă şi a doua diferenţă: Socrate a fost acuzat de Meletos, Anytos şi Lycon în numele întregii Cetăţi de impietate, respectiv că introduce „divinităţi noi” în Cetate şi nu le recunoaşte pe cele ale Cetăţii. Euthyphron îşi acuză propriul tată de omucidere involuntară, fiindcă nu s-a îngrijit de condiţia unui zilier, care mai înainte ucisese la beţie un sclav al casei, ci l-a abandonat pe ucigaş rănit şi legat într-un şanţ, până ce acesta a murit. Or, Euthyphron pretinde că e expert în cele religioase şi că acţionează astfel din convingerea nestrămutată că, dacă ar fi lăsat omorul tatălui nepedepsit, ar fi comis un act de gravă impietate. Trebuie reamintit aici că, neexistând la Atena ceva similar parchetului sau procuraturii, care să se

autosesizeze în cazul unei infracţiuni cu intenţie sau din culpă, acuzaţia de omor trebuia formulată de o rudă a ucisului, pentru ca să aibă loc un proces şi ucigaşul să fie pedepsit. Or, se pare că zilierul omorât de tatăl lui Euthyphron nu avusese pe nimeni, astfel încât moartea sa, nefiind de vreo patru ani nici răzbunată, nici ispăşită, Euthyphron crede că ea ar fi putut conduce la o pângărire în termeni religioşi a tatălui şi a familiei. (Că un omor involuntar rămas neispăşit putea conduce la o pângărire, atrăgând pedeapsa zeilor, constituia într-adevăr o credinţă arhaică, pe care o regăsim cu asupra de măsură în tragedia lui Sofocle, *Oedip Rege*.)

Urmează însă şi o a treia simetrie a dialogului, mai profundă, urmată şi ea de o a treia diferenţă: nici Socrate, nici Euthyphron nu sunt nişte cetăţeni banali, „normali" Ambii acţionează din convingere şi îşi urmează neabătut calea neobişnuită pe care au decis să meargă; de asemenea, ambii sunt priviţi cu suspiciune de majoritate. Şi iată şi cea de-a treia diferenţă: Socrate, ne arată Platon, este mai presus de mulţime sub raport intelectual şi moral, în vreme ce Euthyphron ar fi mai prejos de ea. De aceea, primul provoacă invidia şi ura, în vreme ce al doilea – numai râsul, când vorbeşte în adunările publice, în care se pretinde expert religios şi profet.

Dialogul – cu o structură foarte simplă – constă în punerea la probă (*élenchos*) din partea lui Socrate a pretenţiei de pietate a lui Euthyphron, cu pretextul că, dacă ar învăţa *ce este pietatea*, Socrate s-ar putea apăra mai bine la tribunal de acuzaţiile lui Meletos şi compania. Însă cele patru încercări de definiţie ale pietăţii oferite pe rând de Euthyphron şi de Socrate vor fi respinse de punerea la probă, iar în final cei doi se despart fără să fi ajuns la un rezultat. Nu vom afla din acest dialog *ce este pietatea*.

După părerea mea, Euthyphron nu este neapărat personajul nătâng şi clovn pe care critica adesea îl vede în el. Teama lui de pângărire rămâne, desigur, superstiţioasă

(ori „fundamentalistă” cum au spus unii), iar capacitatea lui de a-şi analiza convingerile şi opiniile e foarte limitată. Dar în spatele atitudinii sale ghicesc o conştiinţă mai înaltă, a cărei exigenţă nu ştie s-o exprime – a păcatului şi a vinei: el crede, pesemne, că în lipsa unui proces un om ucis, oricine ar fi el şi orice ar fi făcut, îşi pierde caracteristica lui umană. Intentând un proces tatălui său, Euthyphron doreşte ca zilierului care murise neomeneşte – legat şi rănit într-un şanţ, în frig – să i se recunoască cel puţin o moarte omenească.

Diogenes Laertios consemnează informaţia neconfirmată de nimic că, aflat sub influenţa lui Socrate, Euthyphron a renunţat la procesul împotriva tatălui său. Totuşi, probabil că nu aşa s-a întâmplat. Cei doi, întâlniţi pentru o clipă, se despart definitiv, mergând fiecare pe drumul său. Unul va fi în continuare tratat drept un nebun, celălalt drept un inamic public. Pe unul îl aşteaptă râsul, pe celălalt moartea. Cât despre sfinţenie şi pietate şi a şti în ce constau ele, dezbaterea şi dezbinarea continuă până azi printre noi.

EUTHYPHRON

[sau despre pietate;

DIALOG CARE SUPUNE LA PROBĂ]

EUTHYPHRON SOCRATE

I

2 a EUTHYPHRON1: Ce ţi s-a întâmplat mai deosebit, Socrate, pentru ca tu să-ţi abandonezi preumblările obişnuite prin Liceu2 şi să te preumbli pe aici, în preajma Porticului regal? 3 Căci nu pot crede că ai şi tu de-a face cu un proces privat, ca şi mine.

Socrate Atenienii nu-i spun ăstuia „proces privat”, Euthyphron, ci „acţiune publică”.4

euthyphron Ce spui? Cineva, pare-se, a intentat o acţiune pub blică împotriva ta? Că doar nu mi te închipui pe tine capabil de aşa ceva, de a fi intentat tu o acţiune împotriva altuia! 3

Socrate Bineînţeles că nu.

euthyphron Deci altul a intentat-o împotriva ta?

Socrate Desigur.

euthyphron Cine e?

Socrate Nici eu însumi, Euthyphron, nu-l cunosc bine pe omul ăsta. Cred că e unul tânăr şi necunoscut. îl cheamă, pare-se, Meletos şi e din dema Pitthys; asta dacă ai în minte pe unul, Meletos Pittheul – cu păr lung şi drept, barbă cam rară, nas coroiat.

e euthyphron Nu-mi dau seama, Socrate. Dar ce acţiune publică a intentat împotriva ta?

Socrate Ce acţiune? Nu una de rând, cred. Căci nu-i de colo ca un tânăr să cunoască un lucru aşa de important: or, acest om, precum afirmă, ştie în ce fel tinerii sunt corupţi şi cine le sunt corupătorii. Se pare că e un om înţelept. Şi văzând el neştiinţa mea, deoarece îi corup pe cei de-o vârstă cu el, vine să mă acuze înaintea cetăţii, ca înaintea unei mame.6 Şi mi se pare că el e singurul om politic care începe cum se cuvine: într-adevăr, e cuvenit să te Ingrid eşti mai întâi de felul în care tinerii vor deveni cât se poate de buni, după cum e firesc ca bunul agricultor mai întâi să se îngrijească de plantele tinere, mai apoi şi de celelalte. Aşa şi Meletos: mai întâi, pesemne, ne curăţă pe noi, cei care stricăm răsadurile tinere, după 3 acum spune. Apoi e limpede că, după asta, îngrijindu-se de cei mai vârstnici, va avea meritul de a aduce cetăţii foloase foarte mari şi numeroase – aşa cum e şi cazul pentru cineva care a pornit de unde a pornit el.

EUTHYPHRON Mi-aş dori să fie aşa, Socrate, însă mă tem să nu se întâmple pe dos. Căci îmi pare evident că, atunci când încearcă să-ţi facă ţie rău, el începe prin a face rău cetăţii pornind chiar de la temelia ei.7 însă spune-mi: după el, ce anume faci tu ca să-i strici pe tineri?

Socrate Ceva bizar, dragul meu, pe cât aud: zice că eu sunt un b făcător de zei, deoarece fac zei noi şi nu recunosc zeii vechi. M-a adus la judecată din cauza acestor lucruri, aşa zice.

EUTHYPHRON înţeleg, Socrate. Asta se întâmplă

fiindcă tu vorbeşti despre daimonul care-i mereu cu tine. Aşadar, ţi-a intentat acţiunea acuzându-te că faci inovaţii în materie de zei şi vine la tribunal ca să te calomnieze, ştiind că asemenea calomnii au mare trecere la cei mulţi. Că doar şi de mine râd cei mulţi, luându-mă drept nebun, când le vorbesc despre cele divine în Adunare şi când e le prorocesc viitorul. Şi totuşi nu le-am prezis nimic neadevărat; însă ei sunt invidioşi pe oamenii de felul nostru. Nu-i cazul să ne sinchisim de asta, ci trebuie să-i înfruntăm.8

Socrate Nu-i grav pesemne, iubite Euthyphron, să dai ocazie de râs. Pe cât mi se pare, nu le pasă prea mult atenienilor dacă gândesc că cineva se pricepe grozav de bine la ceva, cu condiţia să nu-i înveţe şi pe alţii înţelepciunea lui. Dar, dacă ei cred că-i face şi d pe alţii înţelepţi, se mânie pe acel om, fie din invidie, precum spui, fie dintr-o altă cauză.

EUTHYPHRON Nu doresc deloc să le pun la încercare atitudinea faţă de mine în această privinţă.

Socrate Probabil că tu dai impresia că te pui rar la dispoziţia altora şi că nu vrei să-i înveţi pe alţii înţelepciunea ta. Mie însă mi-e teamă să nu le par, din cauza iubirii mele de oameni, că vorbesc oricui fără oprelişte despre orice subiect, nu numai că fără a lua bani, dar şi că eu însumi aş da bani cu plăcere, numai să vrea cineva să mă asculte. Dacă deci, cum spuneam, ar urma să râdă de mine, precum zici că râd de tine, n-ar fi deloc neplăcut să ne tree cern timpul la tribunal cu glume şi râsete; dacă însă au de gând să fie serioşi, nu-i limpede decât pentru voi, prezicătorii, pe ce cale o va lua tărăşenia asta.

EUTHYPHRON Probabil că n-o să se întâmple nimic rău; procesul tău va decurge după voia ta şi cred că şi al meu, după a mea.9 [25]

25

Socrate Dar în ce constă procesul tău, Euthyphron? Ești urmărit, sau tu urmărești cu acuzația pe cineva?

Socrate Heracle! Cu adevărat ignoră cei mulţi care-i calea cea dreaptă! Căci nu cred că e în puterea oricărui venit să procedeze b drept în acest caz, ci e numai în puterea cuiva deja foarte avansat în înţelepciune.

EUTHYPHRON Foarte avansat, într-adevăr, pe Zeus, Socrate!

Socrate Cumva este o rudă cine a fost omorât de tatăl tău? Clar, aşa este. Căci nu l-ai fi acuzat de omor când ucisul ar fi un străin.

EUTHYPHRON E ridicol, Socrate, să consideri că e vreo deosebire dacă cel ucis este străin, sau o rudă; ci numai un singur lucru trebuie avut în vedere, dacă asasinul l-a omorât în mod legal, sau nu; şi dacă a făcut-o în mod legal, trebuie lăsat în pace. Dar, dacă n-a omorât legal, trebuie să-l aduci la judecată, chiar dacă împărţi cu asasinul masa şi casa. Căci pângărirea e egală, dacă trăieşti laolaltă e cu acel om, ştiind despre ce e vorba, şi nu te cureţi pe tine însuţi şi pe el prin aceea că-l urmăreşti în justiţie.11

În cazul dat, cel care a murit era un client al meu, care ne muncea pe simbrie pe pământul pe care noi îl lucram la Naxos.12 îmbătându-se şi înfuriindu-se pe unul dintre sclavii casei noastre, îi taie ăstuia gâtul. Tatăl meu îl leagă de mâini şi de picioare pe simbriaş și-l zvârle într-o

---

euthyphron Urmăresc.

Socrate Pe cine?

4 a euthyphron Fiindcă îl urmăresc pe omul pe care îl urmăresc, las impresia că sunt nebun.

Socrate Ce spui? Urmărești cumva pe cineva care zboară?10 euthyphron Nici vorbă să zboare, mai ales că se întâmplă să fie foarte bătrân!

Socrate Cine-i?

euthyphron Tatăl meu.

Socrate Al tău, prietene? euthyphron Da, chiar el.
Socrate Care-i acuzația și care-i obiectul procesului? euthyphron Omor, Socrate.

groapă. Apoi trimite la Atena un om ca să afle de la exeget13 ce anume era de făcut. În timpul acesta nu şi-a bătut d capul cu cel legat, neglijându-l, fiindcă îl considera un ucigaş și se gândea că nu-i nicio pagubă dacă ar fi să moară – ceea ce s-a şi întâmplat. Într-adevăr, omul a murit de la foame, frig şi legături, înainte să sosească solul de la exeget. Aşa fiind, şi tata, şi restul rudelor sunt mânioase pe mine, fiindcă îl urmăresc în justiţie pe tata pentru omor; ei zic că el n-a omorât, dar şi că, fie şi dacă chiar a omorât pe cineva, tot nu trebuie să ne pese de un asemenea ins, deoarece el, cel omorât, a fost un ucigaş. Căci, zic ei, e o impietate că e fiul să-şi cheme tatăl la judecată. Habar n-au, Socrate, care-i atitudinea divinităţii faţă de pietate şi impietate.

Socrate Dar, Euthyphron, pe Zeus, tu crezi că înţelegi cum stau lucrurile cu cele divine şi cu ce-i pios şi ce-i nepios chiar atât de exact, încât, având în vedere faptele întâmplate în felul în care zici, să nu te temi ca, judecându-te cu taică-tu, să nu ajungi să săvârşeşti şi tu ceva nepios?

5 a euthyphron Complet nefolositor aş fi, Socrate, şi prin nimic nu s-ar mai deosebi Euthyphron de mulţimea oamenilor, dacă n-aş cunoaşte precis toate asemenea lucruri!

Socrate Atunci, minunat Euthyphron, ar fi mare lucru pentru mine să-ţi devin elev şi, înaintea acestui proces contra lui Meletos, să apelez la el în prealabil14 spunându-i aceste lucruri, anume că şi mai înainte am preţuit mult cunoaşterea celor divine; şi că acum, deoarece Meletos susţine că eu vorbesc necugetat şi inovez în matebrie de zei, comiţând erori, m-am făcut elevul tău. „Şi dacă, Meletos, aş spune eu, eşti de acord că Euthyphron este înţelept în aceste privinţe, consideră că şi eu am opinii corecte şi nu te judeca cu mine. Dar dacă nu, fă-i înaintea mea un proces învăţătorului, ca unuia care-i strică şi-i nimiceşte pe cei mai în vârstă, anume pe mine şi pe tatăl său – pe mine fiindcă îmi dă lecţii, pe tată, fiindcă îl ceartă şi îl pedepseşte”. Iar dacă nu va vrea să mă asculte şi să

renunţe la proces, nici nu vrea să te acuze pe tine în locul meu, pot spune la tribunal aceleaşi lucruri pe care i le-am spus lui, în apelul prealabil.

e euthyphron Pe Zeus, Socrate, dacă el s-ar apuca să-mi facă un proces, aş găsi eu, socotesc, pe unde-i la el ceva dubios şi s-ar vorbi mult la tribunal mai curând despre el decât despre mine!

În Socrate Dragă prietene, tocmai cunoscând toate astea, doresc să-ţi devin elev. Ştiu că Meletos ăsta ori vreun altul dau impresia că nici nu te văd pe tine, în schimb la mine el s-a uitat cu atâta agerime şi uşurinţă, încât mi-a şi intentat un proces pentru lipsă de respect faţă de religie. Acum însă, pe Zeus, lămureşte-mi ceea ce susţii că ştii cu atâta convingere: ce înseamnă să n-ai, sau să ai respect d faţă de religie în legătură cu un omor şi cu tot restul? 15 Sau nu este piosul identic cu sine în orice activitate, iar nepiosul – mă refer la orice urmează să fie nepios – nu-i contrar oricărui pios, însă-i la fel cu sine însuşi având în totalitate o anume unică formă? 16

euthyphron Ba da, absolut.

Socrate Atunci, zi-mi: ce spui că sunt piosul şi nepiosul?

euthyphron Spun că piosul este exact ceea ce fac eu acum: să-l urmăresc în justiţie pe cel care comite o fărădelege, fie în caz de omor, fie furând obiecte consacrate, sau păcătuieşte cu altceva dintre astea – fie că el îmi e tată, mamă, fie oricine altcineva. Iar a e nu-l urmări este nepios.17 Priveşte, Socrate, ce dovadă solidă a legii18 îţi dau că lucrurile aşa stau – ceea ce am spus şi altora – anume că aşa e drept să procedezi şi că nu trebuie îngăduit omul nerespectuos faţă de religie, indiferent cine s-ar întâmpla să fie el: 6 a într-adevăr, oamenii obişnuiesc să-l considere pe Zeus cel mai bun şi mai drept dintre zei; or, ei admit că acesta şi-a pus tatăl /Cronos/ în lanţuri, fiindcă în chip nedrept îşi devorase fiii; dar şi /Cronos/ l-a castrat pe tatăl său /Uranos/ pentru fapte asemănătoare.19 Pe de altă parte, oamenii se mânie pe mine fiindcă îmi

urmăresc în justiţie tatăl care a comis o fărădelege; prin urmare, ei înşişi afirmă despre zei şi despre mine lucruri contrare /între ele/.

Socrate Oare ăsta să fie motivul pentru care sunt acuzat, Euthyphron, că accept cu greutate ceea ce se spune despre zei? 20 Din care cauză, unul sau altul va susţine că mă aflu în greşeală. Acum însă, dacă şi tu, care te pricepi bine la lucrurile astea, crezi b la fel, trebuie să mă dau bătut, pare-se. Căci ce mai pot să zic, când chiar eu am fost de acord că despre lucrurile astea nu ştiu nimic? Dar spune-mi, te rog în numele /lui Zeus al/ Prieteniei, tu chiar socoteşti că astfel de fapte s-au petrecut cu adevărat?

euthyphron Ba încă şi mai uimitoare decât acestea, Socrate, ignorate de mulţime! 21

Socrate Prin urmare, tu socoteşti că într-adevăr există războaie ale zeilor între ei, un cumplite, bătălii şi alte multe asemenea, pe care le povestesc poeţii şi pe care le înfăţişează – pe ele şi pe alte fapte sfinte – pictorii buni; de pildă, la Marile Panathenee e purtat e la Acropole peplosul acoperit cu astfel de picturi.22 Să afirmăm că toate acele picturi reprezintă realităţi?

euthyphron Nu numai acelea, Socrate, ci, cum îţi spuneam adineaori, dacă doreşti, îţi voi povesti multe alte întâmplări despre divinităţi, despre care ştiu că, dacă le-ai asculta, vei rămâne înmărmurit.

Socrate Nicio mirare. Însă pe astea mi le vei povesti altă dată, când vom avea răgaz. Acum însă, încearcă să-mi răspunzi mai precis la ceea ce te-am întrebat adineaori. Căci, prietene, mie, care te d întrebam ce e piosul, nu mi-ai lămurit mai înainte îndeajuns ce este acela, ci mi-ai spus că piosul ăsta este, ceea ce tu faci acum, anume să-ţi urmăreşti tatăl în justiţie.

euthyphron şi ţi-am spus adevărul, Socrate.

Socrate Poate. Dar tu afirmi că şi multe alte lucruri sunt pioase. euthyphron şi chiar sunt.

Socrate îţi aminteşti că nu asta ţi-am cerut, să-mi

explici unul sau două cazuri de pietate din multe, ci să-mi explici acea formă însăşi, prin care toate cele pioase sunt pioase. Căci ai afirmat că e cele nepioase sunt nepioase şi cele pioase sunt pioase în baza unei unice forme.23 Ori nu-ţi aminteşti?

euthyphron Ba da.

Socrate Arată-mi deci ce este această formă, pentru ca, privind la ea şi folosindu-mă de ea ca de un model24, să declar pios orice act asemănător cu ea dintre cele pe care fie tu, fie altcineva le-ar face, şi să declar nepios ceea ce n-ar fi asemănător cu ea.

euthyphron Dacă asta vrei, Socrate, îţi voi explica şi în acest fel.

Socrate Da, vreau.

IV

euthyphron Pios este ceea ce-i drag25 zeilor, iar ceea ce nu-i drag 7 a e nepios.

Socrate Minunat, Euthyphron! Ai răspuns acum în felul în care am căutat să te fac să răspunzi. Dar dacă este şi adevărat, asta încă nu ştiu; însă e clar că tu vei arăta că e adevărat ceea ce spui.

euthyphron Aşa este.

Socrate să cercetăm prin urmare afirmaţiile acestea. Ceea ce-i iubit de zei, deci, şi omul iubit de zei26 sunt pioase, iar ceea ce-i urât de zei şi omul urât de zei sunt nepioase. Piosul şi nepiosul nu sunt la fel, ci sunt contrarii unul altuia. Nu-i aşa?

EUTHYPHRON Aşa-i.

Socrate şi se pare că s-a afirmat corect.

euthyphron Cred că da, Socrate. b Socrate Dar nu s-a afirmat şi că zeii se sfădesc între ei, că sunt în dezacord unii cu alţii şi că există ură între ei?

euthyphron S-a afirmat, da.

Socrate Or, ce fel de lucruri sunt în joc pentru ca dezacordul asupra lor să nască ură şi mânie, preabunule? Să cercetăm însă în felul următor: dacă eu şi cu tine am fi în dezacord cu privire la mărimea unui număr, dezacordul

respectiv ne face duşmani şi mânioşi unul pe celălalt, sau cumva, dacă recurgem la calcul, am scăpa repede de acele sentimente? e euthyphron Fără îndoială.

Socrate Dacă deci am fi în dezacord asupra unor dimensiuni, am înceta repede să fim în dezacord, dacă ne-am pune să măsurăm.

euthyphron Asta este.

Socrate şi am putea decide asupra greutăţilor, dacă ne-am apuca să cântărim, cred.

euthyphron Desigur.

Socrate Atunci, care sunt acele dezacorduri în urma cărora, neputând ajunge la o decizie, am deveni duşmani între noi şi ne-am mânia unul pe altul? Probabil că nu ai răspunsul la îndemână. d urmăreşte ce spun, dacă nu cumva dezacordul priveşte lucrurile următoare: dreptul şi nedreptul, frumosul şi urâtul, binele şi răul. Oare nu tocmai pentru acestea, când nu cădem de acord asupra lor şi nu putem să ajungem la o decizie suficientă în privinţa lor, ajungem la duşmănie între noi, şi eu, şi tu, şi toţi oamenii?

euthyphron Da, despre acest dezacord vorbim, în legătură cu ceea ce menţionezi.

Socrate Dar zeii, Euthyphron? Dacă ei sunt în dezacord în vreo privinţă27, nu asupra acestor lucruri vor fi în dezacord? 28

euthyphron E necesar.

e Socrate Atunci, stimate Euthyphron, potrivit ţie, şi printre zei unii cred că unele lucruri sunt drepte, unele nedrepte, unele frumoase, unele urâte, unele bune, unele rele, iar alţii – alte lucruri. Căci ei nu s-ar fi certat între ei, dacă n-ar fi fost în dezacord asupra acestor lucruri. Nu-i aşa?

euthyphron E adevărat ce spui.

Socrate însă fiecare iubeşte acele lucruri pe care le consideră frumoase, drepte şi bune; iar pe cele contrare acestora le urăşte?

EUTHYPHRON Absolut.

Socrate Atunci, după tine, unii zei consideră unele lucruri drepte, alţii tot pe aceleaşi nedrepte – lucruri despre care, având ei 8 a opinii diferite, se ceartă şi se războiesc între ei. Sau nu-i aşa?

euthyphron Aşa este.

Socrate Aceleaşi lucruri, prin urmare, sunt şi ar putea fi şi urâte, şi iubite de zei.

euthyphron Aşa se pare.

Socrate Atunci, în baza acestui raţionament, aceleaşi lucruri ar fi şi pioase, şi nepioase.

euthyphron Există riscul.

Socrate Atunci, minunat prieten, nu mi-ai răspuns la ce te-am întrebat. Căci nu te-am întrebat ce anume se întâmplă să fie şi pios, şi nepios. Însă mi-ai răspuns că ceea ce e iubit de zei va fi şi urât de b zei. În consecinţă, nu e de mirare, Euthyphron, dacă fapta aceasta a ta, de a-ţi pedepsi tatăl, este dragă lui Zeus, dar e duşmană lui Cronos şi lui Uranos, şi tot ea e iubită de Hefaistos şi duşmană Herei29 şi la fel şi pentru alţi zei, dacă zeii sunt în dezacord unii cu alţii despre ea.

euthyphron Cred, Socrate, că niciun zeu nu e în dezacord asupra faptului următor – că trebuie să fie pedepsit acela care îl omoară pe un altul pe nedrept.

Socrate Ai auzit cumva despre vreun om, Euthyphron, care e să pună la îndoială că cel care omoară în mod nedrept sau comite orice delict nu trebuie să fie pedepsit?

euthyphron însă în niciun chip ei nu încetează să discute în contradictoriu lucrurile astea şi în alte părţi, şi mai ales la tribunale. Căci, după ce comit o mulţime de delicte, fac şi spun orice ca să scape de pedeapsă.

Socrate Aşadar, ei sunt de acord că au comis delicte şi totuşi, în pofida acestei recunoaşteri, susţin că nu trebuie să fie pedepsiţi?

euthyphron Nici vorbă de aşa ceva!

Socrate Prin urmare, ei nu fac şi spun chiar orice. Căci cred că nu îndrăznesc să susţină şi nici nu au o

dispută asupra faptului că d nu trebuie să fie pedepsiţi, dacă comit un delict; ci, cred, ei neagă faptul că au comis delicte. Nu-i aşa?

euthyphron Adevărat.

Socrate Nu faptul că cel care comite delicte trebuie să fie pedepsit este obiectul disputei lor, ci acela de a şti cine este cel care a comis fapta, ce a făcut şi când.

euthyphron Adevărat.

Socrate Nu cumva aceleaşi lucruri păţesc şi zeii, dacă-i adevărat că se ceartă despre ceea ce-i drept şi nedrept, aşa cum spui tu, şi că unii dintre ei susţin că alţii au comis delicte, iar aceştia neagă asta? însă cu siguranţă, dragul meu, nimeni, nici zeu, nici om nu e îndrăzneşte să susţină că cel care a comis un delict nu trebuie să fie pedepsit.

euthyphron Da, asta-i adevărat, Socrate, la modul general.

Socrate Disputa se poartă, cred, asupra fiecăreia dintre fapte de către cei care sunt în dispută – fie oameni, fie zei, dacă zeii au dispute. Unii susţin că o anumită faptă s-a comis pe drept, alţii pe nedrept. Nu-i aşa?

EUTHYPHRON întru totul.

Socrate Atunci, dragă Euthyphron, învaţă-mă, rogute, şi pe mine, ca să ajung mai înţelept: ce dovadă ai că toţi zeii consideră 9 ci că a murit în mod nedrept acel simbriaş care a ucis, fiind legat de către stăpânul celui omorât, şi căruia i-a venit sfârşitul mai repede din cauza legăturilor, înainte ca cel care l-a legat să afle de la interpret ce era de făcut; şi /ce dovadă ai/ că este drept în cazul unui astfel de om ca tatăl să fie acuzat şi denunţat pentru omor de către fiu? Haide, încearcă să-mi arăţi cu claritate în acest caz că *toţi zeii* b socotesc negreşit dreaptă o astfel de faptă! Iar dacă-mi vei lămuri asta, nu voi înceta niciodată să te laud pentru înţelepciune.

euthyphron Pesemne că nu-i o treabă de scurtă durată, Socrate, ţinând seama de faptul că explicaţiile mele ar fi chiar foarte clare!

Socrate Pricep: spui asta fiindcă ţi se pare că eu sunt mai încet la învăţătură decât judecătorii, căci e clar că lor le vei arăta că asemenea fapte /precum cele ale tatălui tău/ sunt nedrepte şi că toţi zeii le urăsc.

euthyphron /Vor înţelege asta/ foarte clar, Socrate, dacă mă vor asculta vorbindu-le.

e Socrate Te vor asculta, numai să le pari că vorbeşti bine! însă uite la ce mă gândeam în timp ce vorbeai şi îmi ziceam în sinea mea: „Chiar dacă Euthyphron mi-ar arăta foarte limpede că toţi zeii consideră o asemenea moarte nedreaptă, ce am învăţat eu în plus de la Euthyphron despre ce sunt piosul şi nepiosul? Fapta asta ar putea fi urâtă de zei; dar s-a vădit de curând că piosul şi nepiosul nu sunt definite în acest fel. Căci ceea ce-i urât de unii zei s-a arătat ca fiind totodată şi iubit de alţi zei; în consecinţă, te las în d pace pe acest subiect: hai să admitem că toţi zeii consideră omorul respectiv nedrept şi că toţi îl urăsc”. Noi însă să revenim asupra definiţiei: ceea ce *toţi zeii* urăsc este nepios, ceea ce *toţi* iubesc este pios, iar ceea ce unii iubesc şi alţii urăsc nu-i nici într-un fel, nici într-altul, ori în ambele? Oare astfel vrei să definim piosul şi nepiosul? 30

euthyphron Ce ne împiedică, Socrate?

Socrate Pe mine, nimic, Euthyphron. Însă tu să vezi ce poziţie adopţi şi dacă, susţinând această definiţie, mă vei învăţa în cel mai uşor mod lucrul pe care mi l-ai promis.

e euthyphron Da, aş spune că asta e piosul – ceea ce *toţi zeii* iubesc, iar contrariul lui, nepiosul, este ceea ce *toţi zeii* urăsc.

V

Socrate Trebuie să cercetăm iarăşi, Euthyphron, dacă e formulat corect punctul acesta, sau să-i dăm pace şi să acceptăm de la noi înşine şi de la ceilalţi că ele aşa sunt, dacă cineva pur şi simplu afirmă că lucrurile stau în acest fel, sau trebuie să cercetăm ce spune cel care vorbeşte?

euthyphron Trebuie să cercetăm. Totuşi eu cred că punctul acesta e corect afirmat.

Socrate Vom şti poate mai bine. Gândeşte-te în felul

următor: io a oare piosul, fiindcă este pios, e iubit de zei, sau, fiindcă e iubit, este pios? 31

euthyphron Nu înţeleg ce spui, Socrate.

Socrate Voi încerca să-ţi explic mai clar: spunem că există lucru purtat şi care poartă, mânat şi care mână, văzut şi care vede.32 Îţi dai seama că elementele perechilor de acest fel sunt diferite între ele şi în ce fel sunt diferite?

euthyphron Cred că înţeleg.

Socrate şi există şi ceva care e iubit, şi altceva, diferit de el, care iubeşte?

euthyphron Desigur.

Socrate Spune-mi, oare lucrul purtat e purtat fiindcă cineva b îl poartă, sau din alt motiv?

euthyphron Nu, ci din acest motiv.

Socrate şi ceea ce-i mânat /e mânat/ fiindcă-l mână cineva şi ceea ce-i văzut fiindcă-l vede cineva?

EUTHYPHRON Absolut.

Socrate Nu fiindcă e văzut, de aceea îl vede cineva, ci invers: fiindcă îl vede cineva, de aceea e un lucru văzut. Nici fiindcă e un lucru mânat, de aceea îl mână cineva, ci fiindcă cineva îl mână, de aceea e mânat; nici fiindcă e purtat, de aceea îl poartă cineva, ci fiindcă cineva îl poartă, de aceea e un lucru purtat. Aşadar, e lime pe de Euthyphron, ce vreau să spun: anume că, dacă ceva devine ceva sau suferă ceva, nu un altul îl face să devină, fiindcă e un lucru care devine, ci e un lucru care devine fiindcă un altul îl face să devină; nici nu suportă ceva din partea altuia fiindcă e un lucru care suportă, ci e un lucru care suportă fiindcă un altul îl face să suporte. Sau nu eşti de acord?

euthyphron Ba da.

Socrate Atunci cel care e iubit este fie ceva care devine, sau care suportă ceva din partea cuiva?

euthyphron Desigur.

Socrate E la fel, deci, ca mai înainte: nu fiindcă e un lucru iubit, de aceea îl iubesc cei care îl iubesc, ci el e un

lucru iubit fiindcă aceia îl iubesc.

euthyphron Necesar.

Socrate Atunci ce să spunem despre pios, Euthyphron? Oare el este iubit de toţi zeii, aşa cum spui?

EUTHYPHRON Da.

Socrate Oare din această cauză /e iubit/, fiindcă este pios, sau din altă cauză?

euthyphron Nu, din această cauză.

Socrate Deci, fiindcă e pios este iubit, şi nu fiindcă e iubit este pios?

euthyphron. Se pare că da.33

Socrate însă, pe de altă parte, lucrul-iubit-de-zei este iubit şi drag /lor/ fiindcă zeii îl iubesc.34

euthyphron Bineînţeles.

Socrate Atunci lucrul-iubit-de-zei nu-i piosul, Euthyphron, nici piosul nu-i lucrul-iubit-de-zei, precum tu spui, ci primul e diferit de al doilea.

euthyphron Cum aşa, Socrate?

Socrate Fiindcă am fost de acord că /zeii/ iubesc piosul fiindcă e pios, şi nu fiindcă ei îl iubesc, de aceea /ceva/ e pios. Nu-i aşa?

EUTHYPHRON Da.

Socrate Dar, pe de altă parte, am admis că lucrul-iubit-de-zei e iubit pur şi simplu din cauza faptului35 că ei, zeii, îl iubesc, şi nu fiindcă e lucru-iubit-de-zei, de aceea ei îl iubesc.

euthyphron Adevărat.

Socrate Atunci, dragă Euthyphron, dacă ar fi identice lucruliubit-de-zei şi piosul, în acest caz, dacă piosul ar fi iubit din cauză că e pios, atunci şi lucrul-iubit-de-zei ar fi iubit fiindcă e lucru-iubit-de-zei; iar dacă lucrul-iubit-de-zei ar fi iubit fiindcă-i lucruna iubit-de-zei, atunci şi piosul ar fi pios fiindcă e iubit de zei. Însă observi că lucrurile stau pe dos, deoarece ele sunt complet diferite între ele. Căci unul dintre ele are capacitatea de a fi iubit /pur şi simplu/ din cauză că pe el /zeii/ îl iubesc, în vreme ce pe celălalt /zeii/ îl iubesc din cauză că are /ca atare/ capacitatea de a fi

iubit.36 Şi se pare, Euthyphron, că, atunci când ai fost întrebat ce este piosul, n-ai vrut să-mi lămureşti fiinţa lui, ci, în schimb, îmi spui o proprietate pe care o are acest pios, şi anume că e iubit de toţi zeii, b Dar ce este piosul, încă nu mi-ai spus. Însă, dacă ţi-este pe plac, nu-mi ascunde, ci iarăşi spune-mi, luând-o de la început: ce este piosul, fie că e iubit de toţi zeii, fie că are oricare altă însuşire, căci nu asta ne interesează. Spune-mi deschis: ce sunt piosul şi nepiosul?

vi euthyphron Socrate, nu ştiu cum să-ţi spun ceea ce gândesc. Căci orice propun se învârte cumva în jurul meu şi nu vrea să stea acolo unde-l aşez.

Socrate Spusele tale, Euthyphron, parcă-i aparţin strămoşului meu, Dedal.37 Şi dacă le-aş fi formulat şi le-aş fi propus eu, probac bil că ai fi glumit la adresa mea, cum că şi lucrările mele în cuvinte, urmând înrudirea cu acel sculptor, fug şi nu vor să stea în locul unde le pui. Acum însă – fiind vorba despre propunerile tale – e nevoie de o altă glumă. Într-adevăr, ele nu vor să-ţi stea locului, aşa cum tu însuţi remarci.

euthyphron Ba mie se pare că spusele respective cer cam aceeaşi glumă! Fiindcă nu sunt eu acela care le fac pe ele să nu stea din acelaşi loc, ci tu îmi pari a fi acel Dedal. Căci, în ceea ce mă priveşte pe mine, ele ar fi stat locului! 38

Socrate Atunci, prietene, mă tem că am ajuns mai grozav în meşteșug decât acel sculptor, fiindcă el făcea numai operele proprii să nu stea locului, în timp ce eu, în plus peste ale mele, fac e asta şi cu operele străine. Şi cel mai remarcabil în arta mea este că sunt înţelept fără voie. Căci aş vrea eu ca vorbele să-mi stea locului şi să nu se mişte mai curând decât să am banii lui Tantal39, peste înţelepciunea lui Dedal! Dar destul cu asta! Fiindcă însă mi se pare că te-ai lăsat pe tânjală, eu însumi te voi încuraja, pentru ca tu să mă înveţi despre pios. Vezi dacă nu crezi că piosul în întregul său este drept.

euthyphron Ba da.

Socrate Dar oare şi dreptul în întregul său e pios, sau întregul 12 a pios e drept, dar dreptul nu în întregul său e pios, ci o parte a sa e pioasă, o altă parte – altceva? 40

euthyphron Nu pricep ce spui, Socrate.

Socrate şi totuşi eşti mai tânăr decât mine cu mai mult decât eşti şi mai înţelept decât mine! Dar – cum spun – te laşi pe tânjală din cauza abundenţei înţelepciunii tale! 41 Fii însă atent, dragul meu, căci nu-i dificil de înţeles ceea ce spun. Spun inversul a ceea ce a spus poetul care zicea:

„Nu vrei să-l numeşti pe Zeus, făcătorul şi care pe toate le-a sădit.

b Căci unde-i teamă, acolo e şi respect”. 42

Eu însă nu sunt de acord cu poetul. Să-ţi spun unde? euthyphron Desigur.

Socrate Nu mi se pare că oriunde-i teamă, acolo e şi respect: cred că mulţi oameni se tem de boli, de sărăcie şi de multe altele asemănătoare; se tem, dar nu respectă obiectul temerii lor. Nu crezi?

EUTHYPHRON Absolut.

Socrate însă oriunde-i respect, acolo e şi teamă. Într-adevăr, e există cineva care, respectând ceva şi având ruşine /de acela/, să nu se teamă şi să nu-i fie frică să capete o reputaţie rea?

euthyphron Ba îi e frică.

Socrate Nu-i corect, deci, de spus că „unde-i teamă, acolo e şi respect” Ci unde-i respect, acolo e şi teamă, dar nu pretutindeni unde e teamă e şi respect. Căci, cred, teama e mai cuprinzătoare decât respectul, de vreme ce respectul e o parte a temerii, precum numărul impar e o parte a numărului, astfel încât nu acolo unde există număr, există şi impar, ci acolo unde există impar, există şi număr. Acum înţelegi ce spun?

euthyphron Foarte bine.

Socrate Asta am întrebat şi înainte: oare unde există drept, tot acolo există şi pios? Ori unde există pios, acolo există şi drept, d însă nu pretutindeni unde există drept se

regăseşte piosul, căci piosul este o parte a dreptului. Aşa să vorbim, sau vezi altfel lucrurile?

euthyphron Nu, ci aşa. Cred că te-ai exprimat just.

Socrate Observă ce urmează: dacă piosul este o parte a dreptului, noi trebuie să descoperim care parte a dreptului este piosul. Dacă tu mă întrebi ceva relativ la un exemplu dinainte, care parte a numărului este parul şi ce fel de număr se întâmplă să fie acesta, ţi-aş răspunde că el este oricare număr nu-i format din părţi inegale, ci e format din părţi egale. Nu crezi?

euthyphron Ba da.

Socrate încearcă deci şi în cazul nostru să mă înveţi care parte e a dreptului este piosul, pentru ca să-i spun lui Meletos să nu mă mai prigonească şi să nu mă mai învinuiască de lipsă de respect pentru religie, deoarece am aflat suficient de la tine ce este respect pentru religie şi pios, şi ce nu.

euthyphron Eu asta cred, Socrate, că partea dreptului care-i pietate şi respect pentru religie se referă la grija faţă de zei. Iar partea rămasă a dreptului este grija faţă de oameni.43

VII

Socrate Cred că vorbeşti minunat, Euthyphron! Totuşi mai am nevoie de o mică lămurire: eu încă nu înţeleg bine grija la care te 13 a referi. Căci nu ai în vedere că aceea faţă de zei ar fi la fel cu grija care se adresează altor lucruri? Afirmăm, de exemplu, că nu oricine ştie să îngrijească de cai, ci numai vizitiul. Nu-i aşa? 44

euthyphron Bineînţeles.

Socrate Arta vizitiului este grija faţă de cai.

b EUTHYPHRON Da.

Socrate De asemenea, nu oricine ştie să îngrijească de câini, ci numai vânătorul.

euthyphron Aşa e.

Socrate Căci arta vânătorului este cumva grija faţă de câini.

EUTHYPHRON Da.

Socrate iar arta păstorului este grija faţă de vite.

EUTHYPHRON Absolut.

Socrate iar pietatea şi sfinţenia sunt grija faţă de zei. Aşa spui, Euthyphron?

EUTHYPHRON Aşa.

Socrate Prin urmare, orice grijă are acelaşi efect? Vreau să spun: scopul ei este binele şi folosul celui îngrijit, precum vezi că, sunt îngrijiţi caii de către arta vizitiului şi au folos de la ea, devenind mai buni. Sau nu ţi se pare aşa?

euthyphron Ba da.

Socrate şi câinii /devin mai buni/ datorită artei vânătorului, e şi vitele datorită artei păstorului devin mai bune. Sau crezi că grija pentru cel îngrijit are drept scop dăunarea?

euthyphron Vai, nu, deloc!

SOCRATE Ci folosul?

euthyphron Bineînţeles.

Socrate Atunci oare şi pietatea, fiind grija pentru zei, este şi un folos adus acestora şi îi face pe zei mai buni? Ai fi de acord că, atunci când faci un act pios, îl faci mai bun pe vreun zeu?

euthyphron Pe Zeus, nu sunt de acord! 45

Socrate Nici eu nu cred că tu spui asta, Euthyphron. Nici d pomeneală! De asta te-am şi întrebat la ce fel de grijă faţă de zei te referi, gândindu-mă că n-ai în vedere ceva de acest fel.

euthyphron şi e adevărat, Socrate. Nu la o astfel de grijă mă refer.

Socrate Perfect. Atunci ce fel de grijă faţă de zei este pietatea?

euthyphron Este grija, Socrate, pe care sclavii o arată faţă de stăpân.

Socrate Pricep: ar fi, pare-se, un serviciu la adresa zeilor. euthyphron într-adevăr.

Socrate îmi poţi spune: la ce anume se întâmplă să servească serviciul la adresa medicilor? Nu cumva la sănătate?

euthyphron Ba da.

Socrate Dar serviciul la adresa constructorilor de nave la ce anume serveşte el ca să se săvârşească? e euthyphron E limpede: ca să se facă nave.

Socrate iar serviciul la adresa constructorilor de case serveşte la facerea caselor? 46

EUTHYPHRON Da.

Socrate Spune-mi, dragul meu: serviciul la adresa zeilor la ce anume serveşte el ca să se săvârşească? E clar că tu ştii, de vreme ce afirmi că dintre toţi oamenii tu cel mai bine cunoşti chestiunile divine.

euthyphron şi e adevărat ceea ce afirm, Socrate.

Socrate Spune-mi, pe Zeus: care este acea facere minunată pe care zeii o realizează, în situaţia când ne folosesc pe noi drept slujitori?

euthyphron sunt multe şi preafrumoase lucruri, Socrate.

Socrate şi generalii fac asemenea lucruri, dragul meu. Dar în 14 a principal ai spune despre ei că realizează victoria în război, nu-i aşa?

euthyphron Fără îndoială.

Socrate şi agricultorii realizează multe lucruri frumoase. Totuşi, în principal, realizarea lor este să producă hrană din pământ.

EUTHYPHRON Absolut.

Socrate Bun, dar care este principalul lucru dintre cele multe şi frumoase pe care îl realizează zeii?

VIII

euthyphron Ţi-am spus puţin înainte, Socrate, că a le afla pe toate în mod precis, aşa cum sunt, e o treabă lungă; totuşi, pot să-ţi spun b simplu că dacă cineva ştie să spună şi să facă ceea ce-i mulţumeşte pe zei, când se roagă şi când aduce jertfe, atunci acestea sunt lucruri pioase; ele mântuie casele proprii şi statele. Inversul celor care aduc mulţumire zeilor sunt fapte fără religie, care distrug şi nimicesc totul.47

Socrate Dacă ai fi vrut, Euthyphron, mi-ai fi putut

spune mult în mai puţin cuvinte – adică principalul a ceea ce te-am întrebat, e Desigur că nu eşti doritor să mă înveţi. E limpede. Uite şi acum, tocmai când stăteai pe subiect, te-ai ferit. Dacă ai fi răspuns, aş fi aflat îndestulător de la tine ce este pietatea. Acum însă – îndrăgostitul trebuie să-l urmeze pe cel iubit, oriunde s-ar duce acesta: ce spui că sunt piosul şi pietatea: oare nu un fel de ştiinţă de a jertfi şi de a te ruga?

euthyphron Ba da.

Socrate Atunci jertfa ar fi daruri făcute zeilor, iar rugăciunea ar fi o cerere adresată lor?

euthyphron Exact, Socrate.

d Socrate Din cuvântul tău rezultă că pietatea ar fi ştiinţa de a cere şi de a dărui zeilor.

euthyphron Ai înţeles perfect, Socrate, ceea ce am spus.

Socrate Asta fiindcă poftesc la înţelepciunea ta, dragul meu, şi sunt atent la ea, astfel încât să nu se piardă ceea ce tu spui. Spune-mi însă: în ce constă acest serviciu adus zeilor: afirmi că le cere şi le dăruieşte ceva?

EUTHYPHRON Da.

Socrate Dar n-ar fi o justă cerere faptul de a le cere lor lucrurile de care noi avem nevoie din partea lor?

euthyphron Ce altceva?

Socrate şi, de asemenea, asta înseamnă a dărui mod justificat: e faptul de a le da lor în schimb acele lucruri de care ei se întâmplă să fie lipsiţi? Căci n-ar fi o dovadă de pricepere la dăruit a da cuiva lucruri de care el nu are nevoie.48

euthyphron E adevărat, Socrate.

Socrate înseamnă că pietatea ar fi o negustorie între zei şi oameni, zeii luând ceva de la oameni şi reciproc.

euthyphron o negustorie, dacă astfel ţi-e pe plac s-o denumeşti.

Socrate Nimic nu mi-este pe plac, dacă nu-i şi adevărat. Dar explică-mi: care este folosul ce ajunge la zei de la darurile pe care ei le iau de la noi? E limpede pentru

oricine ce ne dau ei. Căci niciun *5 a lucru pe care nu ni-l dau zeii la noi nu-i bun. Dar ce folos au ei din partea a ceea ce iau de la noi? Sau îi întrecem atât de mult la negoţul ăsta, încât noi luăm tot binele de la ei, iar ei nu iau de la noi nimic?

euthyphron Dar tu crezi, Socrate, că zeii au vreun folos de pe urma darurilor pe le primesc din partea noastră?

Socrate Atunci care ar fi oare acele daruri din partea noastră pentru zei?

euthyphron Ce altceva decât onoruri, respect şi, ceea ce spuneam mai înainte, mulţumiri?

Socrate înseamnă că piosul este o mulţumire adusă zeilor, b dar nu-i folositor lor şi nici iubit de ei?

euthyphron Ba eu cred că dintre toate cel mai mult este ceva iubit de ei.

Socrate Iată că din nou piosul pare să fie ceea ce-i drag zeilor.49 EUTHYPHRON întru totul.

IX

Socrate Te miră cumva, când spui asta, că vorbele tale par că nu stau locului, ci se preumblă? Şi mă vei acuza pe mine, precum pe Dedal, că le fac să se preumble, deşi tu eşti cu mult mai iscusit decât Dedal, fiindcă tu le faci să rotească în cerc? Sau nu observi că e argumentul nostru, întorcându-se, a revenit în punctul de unde a plecat? îţi aminteşti că mai înainte s-a vădit că piosul şi lucrul-iubităe-zei nu-s acelaşi lucru, ci sunt diferite între ele. Ori nu-ţi aminteşti?

euthyphron îmi amintesc.

Socrate Nu-ţi dai seama că susţii acum că ceea ce-i drag zeilor e pios? Iar asta-i altceva decât lucrul-iubit-de-zei, sau nu?

euthyphron Ba el este.

Socrate Atunci, fie mai devreme nu am convenit în mod corect, fie, dacă atunci a fost corect, nu definim acum lucrurile corect.

euthyphron Aşa se pare.

Socrate Trebuie prin urmare să reîncepem cercetarea de la început, spre a şti ce este piosul. Fiindcă eu unul nu voi ceda de bunăd voie înainte de a afla. Să nu mă desconsideri, ci, dând atenţie subiectului cât mai bine cu putinţă, spune-mi acum adevărul. Căci ştiu că, mai mult decât pe orice alt om, pe tine, precum pe Proteu5°, nu trebuie să te las să-mi scapi înainte să vorbeşti. Fiindcă dacă tu n-ai fi ştiut bine ce sunt piosul şi nepiosul, nu te-ai fi apucat niciodată ca, pentru un zilier, să-l urmăreşti în justiţie pentru omor pe bătrânul tău tată, ci, temându-te de zei, te-ai fi ferit de ei, ca nu cumva să comiţi o faptă nedreaptă, iar de oameni ţi-ar fi fost ruşine, e în fapt, eu sunt convins că tu crezi în mod vădit că ştii ceea ce sunt piosul şi nepiosul. Vorbeşte, deci, Euthyphron dragă, şi nu ascunde ce crezi despre asta!

euthyphron Altă dată, Socrate! Acum mă grăbesc undeva şi e momentul să plec.

Socrate Vai, ce-mi faci, prietene! Dacă pleci, s-a dus marea mea speranţă de a afla de la tine ce sunt faptele pioase şi nepioase, 16 a ca să scap de acuzaţia venită de la Meletos! Căci, dacă i-aş arăta lui că am ajuns înţelept în cele divine cu ajutorul lui Euthyphron şi că nu mai gândesc necugetat din cauza ignoranţei, nici nu mai inovez în acest domeniu, aş putea trăi mai bine restul vieţii.

CHARMIDES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Printre dialogurile de tinereţe (scris pe la 385), *Charmides* este unul dintre cele mai complexe şi mai elaborate, dar şi unul dintre cele mai greu de descifrat în intenţia lor exactă sau în unele detalii. (Vezi buna introducere a Siminei Noica din PO şi PDS, POB, FRIEDLÄNDER, BRÉHIER.)

1. Dialogul (a cărui autenticitate nu mai este contestată de nimeni) este unul narat de Socrate, în vârstă de 40 de ani la momentul presupus al desfăşurării dialogului cu Charmides şi Critias. Momentul acela este anul 429, îndată după asediul îndelungat al cetăţii Potidaia

şi retragerea dezastruoasă de acolo a atenienilor, unde Socrate se distinsese prin curaj şi îl salvase pe Alcibiade, aşa cum aflăm din *Banchetul*. Charmides şi Critias nu sunt alţii decât unchii lui Platon: Charmides este fratele mamei sale, Perictione, care e verişoară primară cu Critias; acesta este şi tutorele mult mai tânărului său văr. După înfrângerea Atenei din 404, filospartanul Critias avea să facă parte din grupul celor „Treizeci de tirani", iar Charmides – din grupul celor „Zece tirani", desemnaţi să conducă Pireul (NAILS, 106). Cei doi, şi mai ales Critias, se vor face vinovaţi de numeroase nelegiuiri, despre care Socrate de altfel va vorbi la procesul său

(*Apărarea*, 32 c) şi vor pieri în luptă împotriva democraţilor în 403. În *Scrisoarea a VII-a*, Platon, deja în vârstă, îşi aminteşte că fusese invitat de unchii săi să ia parte la conducerea oligarhică, dar că îi refuzase. Trebuie reamintit şi că, la momentul dialogului, Charmides era un adolescent de vreo 15 – 16 ani, în timp ce Critias era un om matur, cu preocupări pentru filosofia de tip sofistic şi literatură. Se pare că nega existenţa zeilor. Să menţionăm şi faptul important că personajul Critias din dialogul omonim al lui Platon şi din *Timaios* nu este, aşa cum susţin cu dreptate Debra Nails şi alţii (NAILS, 124 – 125), *acest* Critias tiranul, ci bunicul lui, care purta acelaşi nume, după obiceiul atic.

Constituie fără îndoială o surpriză şi un paradox faptul că Critias şi Charmides, personaje care se vor dovedi peste mulţi ani detestabile din punct de vedere moral, discută senin cu Socrate tocmai despre acea virtute capitală numită de greci *sophrosyne* – termen tradus de mine prin „cuminţenie" (vezi mai jos). Nu cred în ipoteza Siminei Noica (P0,1, 157) că, scriind *Charmides*, Platon „dorea să reînchege vechiul prestigiu al bunei sale rude (Critias)", nici că urmărea „elogiul propriei sale familii". Dimpotrivă, consider că prin exemplul tânărului Charmides – la fel ca şi prin acela al mult mai celebrului Alcibiade – Platon voia să arate cum naturile bune şi

generoase, provenite din familii nobile şi puternice, pot fi corupte de cei din jur şi transformate în personaje distructive. Trebuie să ne referim la *Republica*, 494 b-49 şa, unde se schiţează destinul unui tânăr frumos şi dotat, dintr-o familie puternică şi nobilă, care ajunge să fie stricat de rudele sale, deoarece ele vor să-l utilizeze pentru propriul folos. Referinţa poate fi deopotrivă la Alcibiade, dar şi la Charmides, crescut de vărul său mai mare, Critias.

Într-adevăr, în *Charmides*, Platon descrie cu mare fineţe psihologică efectul stricător al lui Critias asupra vărului său mai tânăr, încă destul de inocent şi sfios, dar nu lipsit de mici cochetării, prea conştient deja de atracţia pe care o exercită asupra celorlalţi prin frumuseţea sa: el a început deja să gândească sub influenţa lui Critias, repetându-i cam mecanic teoriile. Pe de altă parte, Critias intervine în discuţie nu de dragul aflării adevărului în legătură cu *sophrosyne*, nici pur şi simplu preocupat serios de educaţia pupilului său, Charmides, ci, notează Platon, „ca să se grozăvească faţă de Charmides şi cei de faţă” (162 c). Iar Xenofon, în acelaşi sens, menţionează că, alături de Alcibiade, Critias „era cel mai ahtiat după glorie dintre atenieni, vrând să facă singur totul şi să devină mai celebru ca toţi” (XENOFON, *Memorabilia*, 1, 2). Şi, deşi în finalul dialogului Charmides primeşte autorizaţia din partea tutorelui să înveţe cu Socrate, a fost vorba despre un răsfăţ de moment, necondus mai departe, aşa cum se sugerează şi în *Banchetul*, 222 b.

Prin urmare, cred că Platon e şi aici – ca şi în *Apărare*, *Criton* sau *Euthyphron* – preocupat mai ales de reabilitarea înaintea posterităţii a lui Socrate, nu a familiei proprii: el arată că o singură întâlnire cu Socrate şi o unică discuţie bazată pe *élenchos*, deşi pot trezi un moment un spirit tânăr din adormire, sunt insuficiente şi că acel spirit va adormi la loc, dacă nu perseverează şi mai ales dacă mediul familiar îl corupe.

2. După o introducere pitorească şi uşor ironică –

foarte elaborată din punct de vedere literar – Socrate, emoţionat la vederea frumosului adolescent, îi propune acestuia un leac pentru durerile sale periodice de cap, recomandat, chipurile, de un medic trac. Leacul însă nu poate vindeca trupul fără suflet, iar sufletul trebuie supus mai întâi unui fel de „descântec”, pentru a se şti dacă posedă într-adevăr cuminţenia pe care Charmides, zice-se, ar avea-o din plin, conform recomandării îngâmfate a tutorelui său, Critias. Charmides acceptă să se lase „descântat” de Socrate. „Descântecul” nu e altceva decât o punere la probă, pe rând, a patru definiţii ale cuminţeniei (*sophrosyne*), primele două fiind propuse de tânăr, iar ultimele de Critias. Dialogul se va sfârşi fără o concluzie pozitivă, iar Socrate se va plânge că, din vina sa, nu e capabil să-i ofere lui Charmides „descântecul” potrivit.

Să observăm aici un aspect remarcabil: dacă primele două definiţii („cuminţenia e un fel aşezat de a face lucrurile”; „cuminţenia e sfială sau pudoare”) sunt banale şi oarecum în spiritul tradiţiei, ultimele două – ale lui Critias – nu sunt astfel. De fapt, ele trimit nemărturisit la anumite concepţii socratico-platonice. Cel de-al treilea *definiens* – „a-ţi face treaba proprie” – va fi însă aplicat de Platon dreptăţii, nu cuminţeniei, abia în *Republica*, iar acolo va caracteriza atât interiorul sufletului, cât şi cetatea, sensul fiind diferit de cel asumat de Charmides şi Critias. Cât despre principiul delfic „cunoaşte-te pe tine însuţi”, în ultimă instanţă înţeles de Critias drept cea de-a patra definiţie a cuminţeniei, el va fi explorat în dialogul *Alcibiade I* şi, de fapt, nu numai acolo. (însuşi principiul din *Apărare*, că „o viaţă necercetată nu merită trăită”, poate fi înţeles ca o reformulare a cunoaşterii de sine.) Or, Critias interpretează megalomanie maxima cunoaşterii de sine ca însemnând un fel de ştiinţă universală, care le cunoaşte pe toate celelalte ştiinţe, inclusiv pe sine însăşi şi care tinde, în final, să devină o „ştiinţă a binelui şi răului” O asemenea metaştiinţă va apărea ulterior însă fie ca imposibilă în calitatea ei autoreferenţială, fie ca inutilă,

deoarece intră în concurenţă cu ştiinţele particulare. În consecinţă, neputând aduce vreun folos în plus faţă de ştiinţele speciale, ea nu poate fi cuminţenia, pentru că aceasta aduce – după opinia generală şi necombătută – un mare folos celui care o posedă.

Dar în *Alcibiade I*, cuminţenia este cunoaştere de sine în cu totul alt sens: este cunoaşterea faptului că *omul autentic nu-i nimic altceva decât sufletul său* şi că acesta este divin şi înrudit cu zeii.

În consecinţă, cele două definiţii (cu tot cu modificările lor) ale lui Critias apar ca tot atâtea denaturări ale unor teze socratico-platonice, dacă ţinem seama de restul operei. Mai ales cea de-a doua definiţie (cunoaşterea de sine, echivalată cu o cunoaştere universală) pare a fi fost adoptată din cauza ambiţiei lui Critias de a fi mai presus de toţi ceilalţi prin posesia unei presupuse cunoaşteri universale. Faptul că Socrate distruge aceste interpretări denaturate ale unor principii proprii devine firesc şi de înţeles, aşa cum devine de înţeles şi de ce tânărul Charmides va evolua strâmb sub influenţa lui Critias. Lipsa imediată de soluţie din *Charmides* nu trebuie deci să ne înşele: eliberând calea de denaturări sofistice, *Charmides* îmi pare a fi un fel de anticipare sau de pregătire pentru educaţia filosofică din dialogurile maturităţii. Dar pentru tânărul Charmides aporia sugerează drumul propriei vieţi, care va fi închis în direcţia binelui din cauza prea ambiţiosului şi orgoliosului Critias.

3. Termenul principal pus în joc de dialog, *sophrosyne*, un compus cu cuvântul *phrén* şi adjectivul *'s* (a) *os* (ca şi adjectivul compus *sophron*), unde *phrén* înseamnă întâi „diafragmă", mai târziu „inimă" şi mai ales „minte", termen rămas mereu polisemantic, este imposibil de tradus exact într-o limbă modernă. Probabil că „stăpânire de sine" e ceea ce grecii înţelegeau în mod tradiţional cel mai des prin *sophrosyne*, dar trebuie spus că *nu acest sens* este investigat în *Charmides*. În acest

dialog *sophrosyne* fost redat, în diverse limbi moderne, prin *prudence*, *temperance* (LOEB), *sagesse morale* (POR), *sagesse* (POB) ori alt termen echivalent cu „măsură”, „cumpătare”, „reţinere” etc. Simina Noica a preferat „înţelepciune”, deşi recunoaşte că traducerea simplifică excesiv polisemantismul termenului grecesc[26] (PO, i, 164). La fel a procedat şi Sorin Vieru la versiunea sa la *Alcibiade*. În acelaşi volum, Şerban Mironescu, traducând dialogul *Protagoras*, a folosit pentru *sophrosyne* „chibzuinţă”. În traducerea mea la *Republica* din 1986 (P0,5) am folosit „cumpătare”, rezervându-l pe „înţelepciune” pentru *sophia*. În prezent am ales „cuminţenie”, termen care are avantajul că, etimologic, este derivat, de la „minte”, la fel ca şi cuvântul grec de la *phrén*. Putem spune deci că un om „cu minte” este „cuminte” ori eventual „cu-minte”, iar Socrate în dialog insistă asupra valorii intelectuale a virtuţii respective, distinctă totuşi de *sophia*, care e mai teoretică şi mai abstractă. Oricum, în *Charmides*, spre deosebire de tradiţie, *sophrosyne* tinde să se apropie de o ştiinţă sau o cunoaştere, fără însă a se identifica cu aceasta. În *Republica*, *sophrosyne* şi *dikaiosyne* („dreptatea”) sunt virtuţi comune tuturor celor trei clase ale cetăţii perfecte, însă *sophia* aparţine în exclusivitate filozofilor-regi.

CHARMIDES

[sau despre cuminţenie;

DIALOG CARE SUPUNE LA PROBĂ]

SOCRATE CHAIREPHON CRITIAS CHARMIDES

I

153 a Socrate Ieri seara ne-am întors de la Potidaia, de la tabăra militară.1 Or, fiindcă lipsisem mai multă vreme, m-am dus bucuros să mă întâlnesc cu lumea, după obişnuinţa mea. Intru deci în palestra lui Taureas, vizavi de templul Reginei2, şi acolo dau peste o mulţime de oameni – pe unii nu-i cunoşteam, dar cei mai mulţi mi-erau b

26 Vezi analiza termenului în contextul tradiției la VERNANT, capitolul „Organizarea cosmosului uman“

cunoscuţi. Şi, îndată ce sunt observat intrând pe neaşteptate, mă salută toţi de la depărtare, fiecare din locul de unde se afla. Iar Chairephon sare ca nebunul (aşa-i el) din mijlocul lor3, dă fuga la mine şi m-apucă de mână:

„Socrate, zice, în ce fel ai scăpat din bătălie?” (Căci, cu puţin înainte ca noi să plecăm, avusese loc o bătălie la Potidaia, iar cei din oraş abia aflaseră de ea.)

Îi răspund: „Aşa cum mă vezi”.

e „S-a anunţat aici că bătălia a fost foarte grea şi că mulţi dintre cunoscuţi au murit”.

„E cam adevărat ceea ce s-a anunţat”, zic eu.

„Ai fost de faţă la bătălie?” zice.

„Am fost”.

„Aşază-te aici şi povesteşte, zice. Căci informaţiile noastre nu-s prea precise”. Şi mă duce şi mă aşază lângă Critias, fiul lui

Callaischros.4 Odată aşezat, l-am salutat pe Critias şi pe ceilalţi şi le-am povestit întâmplările din tabăra militară, după cum întreba unul sau altul, fiecare întrebându-mă altceva.

Ne săturăm noi de acest subiect şi vine rândul meu să-i întreb d despre cele din oraş: cum stăm cu filozofia5 în prezent şi cu tinerii, anume dacă printre ei au crescut unii deosebiţi prin frumuseţe ori prin înţelepciune ori prin ambele. Atunci Critias, privind spre uşă, vede câţiva juni care tocmai intrau, certându-se între ei, şi vede şi altă mulţime înapoia lor.

„Despre cei frumoşi, zice, o să afli îndată, Socrate, cum e cu ei. 154 a Căci cei care tocmai intră se întâmplă să fie deschizătorii de drum, cât şi îndrăgostiţii tânărului care pare a fi marea frumuseţe a momentului de faţă. Cred că şi el însuşi e aproape să ni se alăture”.

„Cine e şi fiul cui e?” întreb.

„Îl cunoşti de fapt şi tu, spune, însă era copil când tu ai plecat – e Charmides, fiul lui Glaucon, unchiul nostru, şi mi-e văr”. b

„Îl ştiu, pe Zeus! Nici pe atunci, când era încă un

copil, nu era urât, acum însă ar trebui să fie deja un adolescent şi jumătate!”

„Vei şti îndată şi cât de mare s-a făcut şi în ce fel”, zice. Şi chiar în timp ce vorbea, intră Charmides.

Îi

Eu unul, prietene, n-am nimic dintr-un instrument în stare să măsoare. Căci sunt o riglă „albă” 6 cu totul când vine vorba despre tinerii frumoşi. Într-adevăr, aproape toţi cei în floare mi se par frumoşi. Ei bine, atunci acel tânăr mi s-a înfăţişat minunat sub aspectul staturii şi al frumuseţii, iar toţi ceilalţi mi s-a părut că erau e îndrăgostiţi de el, într-atât de impresionaţi şi de tulburaţi erau, atunci când el a intrat; şi mai erau şi alţi îndrăgostiţi care veneau din spate. Ceea ce păţiserăm noi, bărbaţii, era mai puţin uimitor; dar i-am observat şi pe copii, că niciunul dintre ei, nici chiar cel mai mic, nu mai privea în altă parte, ci toţi se uitau la Charmides, de parcă ar fi fost o statuie. Atunci Chairephon mă strigă: d

„Cum ţi se pare tânărul, Socrate? Nu-i frumos la faţă?”

„E nemaipomenit”, zic.

„Ba ţi s-ar părea că nici n-are faţă, dacă ar binevoi să se dezbrace, atât de frumoasă înfăţişare are cu totul!”

Ceilalţi se arată de acord cu Chairephon în aceste privinţe.

„Pe Heracle, zic, îl puteţi declara pe acest bărbat de neînvins, dacă încă un singur lucru, mărunt7, i se întâmplă să-i mai fie adăugat!

„Care anume?” întreabă Critias.

e „Dacă se întâmplă ca şi sufletul să-i fie bine-crescut. Cumva e şi cazul, Critias, să fie astfel, de vreme ce provine din familia voastră!” „E un băiat de calitate în toate privinţele”, spune el.

„De ce nu i-am dezbrăca sufletul, zic, şi l-am privi pe acesta, înainte de a-i vedea înfăţişarea? Căci, având vârsta pe care o are deja, va fi pregătit să aibă o discuţie”.

155 a „Fără îndoială, zice Critias, deoarece el este şi

filozof8 şi, pe cât pare şi altora, şi sieşi, chiar şi poet”.

„Darul ăsta frumos, zic, dragă Critias, vine de departe în familia voastră, din înrudirea cu Solon! 9 Dar de ce nu mi l-ai prezenta pe tânăr chemându-l încoace? Căci, şi dacă ar fi încă mai tânăr, n-ar fi necuviincios pentru el să discute cu mine înaintea ta, care-i eşti deopotrivă tutore şi văr!”

b „Perfect, zice, să-l chemăm”. Şi îndată îi spune însoţitorului: „Băiete, cheamă-l pe Charmides şi spune-i că vreau să-l arăt unui medic, în legătură cu suferinţa despre care mi-a vorbit că a avut-o alaltăieri”. Iar mie Critias îmi spune: „De curând mi-a spus că a avut capul greu de dimineaţă, la trezire. Ce te opreşte deci să-i promiţi un leac pe care-l ştii, pentru cap?”

„Nimic, zic, numai să vină”.

„Va veni”.

Ceea ce s-a şi întâmplat. Vine, într-adevăr, şi stârneşte mult râs: e Căci fiecare dintre noi, cei aşezaţi, ca să-i facem loc, îl împingeam zdravăn pe vecin, pentru ca fiecare dintre noi să stea alături de tânăr, până când l-am sculat în picioare pe cel din capătul băncii, iar pe cel din capătul celălalt l-am făcut să cadă într-o parte. Charmides însă soseşte şi se aşază între mine şi Critias. Aici însă, dragă prietene, am intrat la apă şi mi-a pierit îndrăzneala de dinainte, cum că va fi foarte uşor să am o discuţie cu el. Când Critias l-a lămurit că eu sunt cel care cunoaşte leacul, m-a privit într-un fel de neded scris şi a dat să mă întrebe ceva – iar toţi cei din palestră făcuseră roată împrejur – atunci, iubite, am aruncat o privire în interiorul veşmântului lui: foc am luat şi n-am mai fost în pielea mea! M-am gândit că preaînţelept a fost Cydias10 în materie de dragoste, care, vorbind despre un băiat frumos, spunea cuiva: „Ai grijă, nu ieşi ca un ied înaintea leului ca să-i fii pradă – o porţie de carne!” Într-adevăr, mi se părea că ajunsesem prada unei atari creaturi. Totuşi, e atunci când el m-a întrebat dacă cunosc leacul pentru cap, i-am răspuns, chit că anevoie, că-l cunosc.

„Care-i acela?” întreabă el.

Eu îi răspund că e o anume frunză, dar şi un descântec adăugat la leac: şi, dacă cineva ar pronunţa descântecul şi în acelaşi timp s-ar folosi de frunză, i-ar da multă putere vindecătoare leacului. Dar fără descântec, frunza nu-i de niciun folos.

Zice: „O să-mi scriu descântecul pe care mi-l vei da” 156 a

„Ţi-l voi da oare, zic, fie că mă convingi, fie chiar fără să mă convingi?”

Râde: „Prefer să te conving, Socrate!”

Eu: „Bun! Te-ai asigurat şi că-mi ştii numele?”

El: „Dacă nu mă înşel. Căci printre noi, cei de vârsta mea, destul de mult se vorbeşte despre tine; şi de pe când eram copil mi te amintesc în compania lui Critias, cel de faţă”.

„În regulă, zic. Mai mult, atunci o să-ţi vorbesc în toată liberbtatea despre descântec şi felul său. Într-adevăr, adineaori eram în încurcătură, neştiind în ce fel să-ţi arăt puterea ce o are. Felul lui, Charmides, este că nu poate să vindece numai capul, ci se întâmplă aici după cum probabil că ai auzit că procedează medicii cei buni: când cineva vine la ei cu dureri de ochi, spun că ei nu pot să se apuce să vindece numai ochii, ci e necesar ca în acelaşi timp să trateze şi capul, dacă urmează ca şi ceea ce ţine de ochi să o ducă bine. Şi e iarăşi, consideră că ar fi o prostie să trateze numai capul în mod izolat, fără întregul corp. Pornind de la acest principiu, aplicându-se asupra întregului corp cu ajutorul unor diete, se apucă să vindece şi să trateze partea împreună cu întregul. Sau n-ai aflat că ei aşa vorbesc şi aşa stau lucrurile?”

„Ba da”.

„Atunci ţi se par bune aceste vorbe şi accepţi principiul?” „Cu totul!” zice.

d’Auzindu-l cum mă aprobă, prind din nou curaj; încet-încet, mi se redeşteaptă îndrăzneala şi spiritul îşi recapătă flacăra. Îi spun: „La fel este, Charmides, şi natura

descântecului. Am aflat de el pe când eram în tabăra militară, de la unul dintre medicii traci ai lui Zalmoxis, medici despre care se spune că dau nemurirea. Zicea tracul acesta că medicii greci vorbesc corect spunând ceea ce spuie neam eu acum. Dar adăuga că «Zalmoxis, regele nostru, care e un zeu, zice că aşa cum nu trebuie să tratezi ochii fără corp, la fel nici corpul nu trebuie tratat fără suflet; şi că asta e cauza faptului că la greci medicilor le scapă cele mai multe boli – ei neglijează întregul de care ar trebui să se îngrijească.11 Or, când întregul nu-i în stare bună, e imposibil ca partea să fie în stare bună.» 12 Căci, zicea, totul porneşte de la suflet – şi cele rele, şi cele bune – pentru corp şi pentru omul întreg şi de acolo se scurg toate, aşa cum la ochi ele vin 157 a de la cap. Mai întâi şi cel mai mult trebuie aşadar tratat acela (sufletul), dacă va fi ca şi ceea ce ţine de cap, cât şi restul corpului să o ducă bine. Spunea însă că sufletul trebuie tratat cu ajutorul unor descântece şi că aceste descântece sunt cuvintele, acelea frumoase.13 Căci prin intermediul acestor cuvinte ajunge în suflet cuminţenia; şi, odată ce ea ajunge acolo şi-i prezentă, e mai uşor de adus sănătatea, atât capului, cât şi restului corpului. Prin urmare, mă învăţa despre leac şi descântece cu scopul ca, spunea el, «să nu te convingă să-i tratezi capul nimeni care nu şi-a încredinţat mai întâi descântecului sufletul, pentru ca să fie tratat de tine. Într-adevăr, şi acum, zicea, asta-i greşeala în cazul oamenilor, fiindcă unii se apucă să fie medici separând una de cealaltă [cuminţenia şi sănătatea].» Şi mi-a cerut cu toată insistenţa să nu existe nimeni, nici om e bogat, nici nobil, nici frumos, care să mă convingă să fac altminteri.

Iar eu – căci i-am jurat şi trebuie să-i dau ascultare – îi voi da ascultare. Prin urmare, îţi voi da leacul pentru cap, dacă, urmând cererii imperative a străinului, vei vrea să-ţi oferi sufletul la descântat cu descântecele tracului. Dar dacă nu, chiar n-am nimic ce să-ţi fac, iubite Charmides!” 14

Auzindu-mă spunând acestea, Critias intervine:

„Durerea de cap ar putea să fi fost un noroc pentru tânăr, dacă va fi obligat să devină mai bun şi la minte datorită capului! Totuşi, d eu îţi zic că Charmides se detaşează de cei de aceeaşi vârstă cu el nu doar prin frumuseţe, dar şi prin calitatea aceasta pentru care tu susţii că ai descântecul – te referi la cuminţenie, nu-i aşa?”

„Desigur”, zic.

„Să ştii că el mi se pare cu mult cel mai cuminte dintre oamenii din timpul nostru15 şi că, în toate celelalte privinţe, pe cât ţin ele de vârstă, nu-i întrecut de nimenea”.

„Ar fi şi cazul, zic, Charmides, să te desprinzi de ceilalţi prin toate aceste calităţi! În fapt, cred că nimeni dintre cei de aici n-ar fi e în stare să indice cu uşurinţă două familii din Atena care, unindu-se întruna, în mod verosimil ar putea da naşte unor calităţi mai frumoase şi mai nobile decât familiile din care te-ai născut tu! într-adevăr, din partea tatălui, familia ta, a lui Critias, fiul lui Dropides16, după ce a fost slăvită de Anacreon, de Solon şi de alţi poeţi, ne-a fost prezentată ca distingându-se prin frumuseţe, virtute şi restul ziselor binecuvântări. Şi de asemenea din partea mamei e la fel: 158 a căci nimeni de pe continent n-a fost considerat un bărbat mai frumos şi de statură mai măreaţă decât Pyrilampes, unchiul tău, ori de câte ori acesta a ajuns într-o misiune fie la Marele Rege, fie la altcineva dintre stăpânitorii de pe continent; şi întreaga familie nu-i mai prejos decât niciuna alta. Or, când te naşti din astfel de oameni, e probabil să ajungi să fii primul în toate. De altfel, în ceea b ce priveşte partea vizibilă a formei, drag fecior al lui Glaucon, mi se pare că nu te cobori sub niciunul dintre înaintaşii tăi. Dar dacă, zic eu, şi în privinţa cuminţeniei şi a celorlalte virtuţi ai crescut pe măsura celor afirmate de Critias, preafericit eşti, iubite Charmides, fiu al mamei tale!

Lucrurile stau deci în felul următor: dacă, precum spune Critias al nostru, tu posezi deja cuminţenia şi eşti îndeajuns de cuminte, nu mai ai nevoie de niciunul dintre descântece, nici ale lui Zalmoxis, nici ale lui Abaris

Hyperboreanul 17, ci e cazul să ţi se dea leacul e pentru cap. Dar dacă se va vedea că ai încă scăderi în acele privinţe, trebuie să fii descântat înainte de a lua leacul. Aşadar, vorbeşte tu însuţi: eşti de acord cu amicul nostru, susţinând că ai deja o parte îndestulătoare chiar şi de cuminţenie, ori crezi că duci lipsă de ea?" Charmides începe prin a roşi, ceea ce-l face încă şi mai frumos, fiindcă sfiala i se potrivea vârstei. Apoi vine cu un răspuns nu lipsit de miez: zice că în prezent nu i-ar fi uşor nici să fie de acord cu el cele întrebate, nici să le nege. „Căci dacă voi nega că sunt cuminte, pe de o parte, e nelalocul lui să spun aşa ceva împotriva mea însumi, pe de alta, îi voi face să pară mincinoşi pe Critias şi pe mulţi alţii, care cred că eu sunt cuminte, aşa cum s-a pronunţat acesta. Dar dacă mă voi arăta de acord cu ei lăudându-mă pe mine însumi, probabil că voi apărea necuviincios. Astfel încât n-am ce să-ţi răspund". 18

Eu: „Cred că spui ceva potrivit, Charmides. Însă cred că ar trebui e să cercetăm împreună dacă ai dobândit sau nu ceea ce eu vreau să aflu, pentru ca nici tu să nu fii silit să spui ceea ce nu voieşti, nici eu, fără o cercetare, să recurg la lecuire. Dacă ţi-e pe plac, vreau să cercetez chestiunea împreună cu tine. Iar dacă nu, s-o lăsăm baltă". „Ba mi-este foarte pe plac! zice. Pentru asta, cercetează în felul în care crezi că-i preferabil de procedat".

În

„Iată care mi se pare a fi calea, zic eu, pentru cea mai bună cercetare a subiectului nostru: e limpede că, dacă există în tine cumin159 a ţenia, poţi opina ceva despre ea. Căci e necesar ca, fiind ea în tine – dacă este acolo –, să producă o anumită percepţie, pornind de la care ţi-ai putea forma o anumită opinie despre ea: anume ce este cuminţenia şi în ce fel este. Nu crezi?" 19

„Ba da.

„Atunci, de vreme ce ştii greceşte, ai putea să ne spui despre lucrul ăsta în ce fel îl vezi?"

„Poate că da", zice.

„Deci, ca să nu stăm să ghicim dacă ai sau nu cuminţenia, vorbeşte: potrivit cu opinia ta, ce spui că e cuminţenia?”

Mai întâi băiatul dă înapoi, nepreadorând să răspundă. Apoi b spune totuşi că i se pare a fi cuminţenia să faci totul în bună ordine şi aşezat – umblatul pe drum, statul de vorbă – şi la fel să faci tot restul. „Pe scurt, zice, ceea ce întrebi mi se pare că e un fel de a fi aşezat”. 20

„Să fie corect ce afirmi? zic. Se spune desigur, Charmides, că oamenii aşezaţi sunt cuminţi. Dar să vedem dacă-i corect ce se spune. Spune-mi: oare cuminţenia nu face parte dintre lucrurile frumoase?” e

„Bineînţeles”.

„Dar ce-i mai frumos pentru un dascăl de gramatică: să scrie aceleaşi litere repede, sau aşezat?”

„Repede”.

„Dar cititul cum să-i fie? Repede, sau încet?

„Repede”.

„A cânta la liră repede şi a lupta cu iuţeală sunt mult mai frumoase decât a le face aşezat şi cu lentoare?”

„Da”.

„Dar boxul şi luptele combinate? Nu-i şi acolo la fel?”

„Desigur”.

„A alerga, a sări şi toate activităţile corpului, când sunt iuţi şi rapide, nu sunt de partea frumosului, pe câtă vreme acelea lente, d greoaie şi aşezate nu sunt de partea urâtului?”

„Aşa se pare”.

„Aşadar ne apare că, cel puţin în ceea ce priveşte corpul, nu felul aşezat de purtare, ci rapiditatea şi iuţeala reprezintă lucrul cel mai frumos. Nu-i aşa?”

„Aşa-i”.

„Dar cuminţenia era ceva frumos?”

„Da.

„Atunci, cel puţin în privinţa corpului, nu purtarea aşezată, ci rapiditatea ar fi un lucru mai cuminte, odată ce cuminţenia e ceva frumos”.

„Aşa se pare”, zice.

e „Bun, zic, oare e mai frumos a învăţa uşor, sau a învăţa greu?”

„A învăţa uşor”.

„Însă a învăţa uşor înseamnă a învăţa repede, iar a învăţa greu înseamnă a învăţa la modul aşezat şi lent?”

„Da.

„Dar nu-i mai frumos a-l învăţa pe altul repede şi cu intensitate, decât a-l învăţa la modul aşezat şi lent?”

„Ba da.

„Dar ce-i mai frumos: a-ţi aduce aminte şi a ţine minte la modul aşezat şi lent, sau cu intensitate şi repede?”

„Cu intensitate şi repede”.

160 a „însă agerimea minţii e o iuţeală a sufletului şi nu un fel de a fi aşezat al său?”

„Adevărat”.

„Aşadar când vrem să pricepem spusele şi în cazul dascălului de gramatică, şi al celui de liră, şi pretutindeni, nu-i oare mai frumos să procedezi cât mai repede, şi nu cât mai aşezat?”

„Da”.

„Iar cel puţin în cercetările efectuate de suflet şi în deliberare, demn de laudă pare nu omul care deliberează şi descoperă greu, cred eu, ci acela care face asta cât mai uşor şi mai repede”.

b „Aşa este”, zice el.

„Atunci, Charmides, toate, şi câte ţin de suflet, şi câte ţin de corp, când sunt efectuate cu rapiditate şi iuţeală ne apar mai frumoase decât atunci când se fac cu lentoare şi la modul aşezat”.

„Se pare că da”.

„În acest caz, cuminţenia n-ar putea fi un mod de a acţiona aşezat şi nici viaţa cuminte n-ar putea fi una aşezată, pornind de la e argumentul că viaţa cuminte trebuie să fie frumoasă. Căci una din două: în viaţă faptele aşezate nu se arată mai frumoase decât cele rapide şi

intense, fie nicăieri, fie în foarte puţine locuri. Şi chiar dacă nu-i aşa, dragul meu, ci faptele aşezate pot să nu fie absolut deloc sub numărul celor rapide şi intense, care sunt mai frumoase; nici măcar în acest caz cuminţenia n-ar putea însemna ceea ce se face la modul aşezat, mai curând decât ceea ce se face cu intensitate şi repeziciune – nici la mers, nici în vorbire, nici nicăieri altundeva. Şi nici viaţa aşezată n-ar putea fi mai cuminte decât cea neaşezată.

Asta fiindcă noi am situat cuminţenia printre lucrurile frumoase, d iar acţiunile rapide nu ni s-au înfăţişat mai puţin frumoase decât cele aşezate”.

„Cred că ai vorbit corect, Socrate”, zice el.

IV

Eu: „Din nou, Charmides, concentrează-te mai mult, privind în tine însuţi. Chibzuieşte ce fel de om te face cuminţenia să fii, odată ce-i prezentă, şi, ce calităţi având ea, te-ar putea pregăti să ai calităţi de acest tip. Aşadar, după ce ai strâns într-un gând toate astea, spune-mi frumos şi fără teamă ce ţi se pare că este ea”.

El, după ce tace un timp şi se examinează pe sine cu mare curaj: e „Cuminţenia, zice, cred că te face să te sfieşti şi-l face pe om să aibă sfială; cuminţenia e deci totuna cu pudoarea”. 21

„Bun, zic, n-ai fost de acord adineaori că e ceva frumos cuminţenia?”

„Absolut”.

„Dar oamenii cuminţi sunt şi buni?”

„Da.

„Dar ar putea fi un bine ceea ce nu pregăteşte oameni buni?”

„Nu-i posibil”.

„Nu-i deci numai ceva frumos, ci şi un bine cuminţenia?”

„Aşa cred”. 161 a

„Dar oare nu crezi că vorbeşte potrivit Homer, atunci când spune: «Pudoarea nu-i bună când stă cu omul în nevoie?» 22”.

„Ba da”, zice.

„Atunci, pare-se, pudoarea ba nu-i un bine, ba-i un bine!” „Pare-se”.

„Dar cuminţenia e doar un bine, dacă pe cei la care se află îi face buni, iar nu răi”.

„Aşa mi se pare că stau lucrurile, precum spui”.

„În acest caz, cuminţenia n-ar putea fi pudoarea, dacă cea dintâi b se manifestă ca un bine, în timp ce ultima nu-i defel mai mult un bine decât un rău”.

v

„Mi se pare că ai vorbit bine, Socrate, zice el. Însă cercetează dacă nu poţi afirma lucrul următor despre cuminţenie: îmi amintesc că recent cineva spunea despre cuminţenie că ea înseamnă ca omul să şi le facă pe ale sale.23 Cercetează deci dacă ţi se pare că respectivul vorbeşte corect”.

Eu: „Afurisitule, pe amicul Critias sau pe un altul dintre inşii e înţelepţi l-ai auzit cu spusa asta!”

„Cred că pe un altul, intervine Critias. Nu pe mine”. 24

„Dar, Socrate, ce contează de la cine am auzit-o?” face Charmides.

„Nu contează, zic, fiindcă, fără îndoială, nu trebuie să cercetăm cine a zis-o, ci dacă spusa-i adevărată, sau nu”.

„Acum e just ce zici”, spune el.

„M-aş mira însă, pe Zeus, zic, dacă vom descoperi în ce fel stă treaba! Căci spusa arată a ghicitoare”.

„De ce?”

„Fiindcă cel care spune «cuminţenia este să ţi le faci pe ale tale» d n-a şi gândit în felul în care s-a exprimat. Sau tu crezi că dascălul de gramatică nu face nimic când scrie sau citeşte?”

„Ba da, eu cred că face ceva”.

„Dar ţi se pare că dascălul de gramatică îşi scria şi îşi citea doar numele său, ori că şi pe voi, copiii, vă învăţa? Ori că voi scriaţi la fel de mult numele inamicilor ca şi numele voastre şi ale prietenilor?”

„La fel de mult”.

„Oare însă vă băgaţi nasul în toate25 şi nu eraţi cuminţi pe când vă ocupaţi cu asta?”

„Deloc”. e

„Şi totuşi, voi nu vi le făceaţi pe ale voastre, dacă a scrie şi a citi înseamnă a face ceva.

„Aşa e”.

„Dar şi a vindeca, dragă prietene, şi a construi, şi a ţese, şi a lucra orice prin orice artă dintre lucrurile ce ţin de o artă înseamnă a face ceva.

„Absolut”.

„Bun, dar crezi că o cetate ar fi bine guvernată de o lege care ar cere ca fiecare să-şi ţească şi să-şi cureţe haina sa, să-şi confecţioneze încălţările sale, de asemenea să-şi facă singur ulciorul, peria şi la 162 a fel toate celelalte, fără să se atingă de ale altora, ci fiecare confecţionându-le şi făcându-le pe ale sale?” 26

„Nu cred, eu unul”, zice.

„Însă, zic, o cetate guvernată cu-minte ar fi bine guvernată.

„Bineînţeles”.

„Atunci, zic, cuminţenia n-ar putea fi «a face asemenea lucruri» şi, în acest fel, n-ar putea fi «a şi le face pe ale sale»!”

„Se pare că nu”.

„Ne-a propus o enigmă, se pare – ceea ce eu spuneam mai înainte – cel care afirmă că «a ţi le face pe ale tale» este cuminţenia. Fiindcă el nu putea fi un om într-atât de absolut la minte! Ori cumva b pe vreun nerod, Charmides, l-ai auzit spunând asta?”

„Ba deloc, zice, ci părea a fi chiar foarte înţelept.

„Atunci mai mult ca orice, pe cât cred, rezultă că el ne-a aruncat o enigmă, în sensul că-i anevoie de ştiut ce anume înseamnă «a ţi le face pe ale tale»!”

„Probabil”.

„Ce-ar putea însemna atunci «a ţi le face pe ale tale»? Poţi să-mi spui?”

„Nu ştiu, pe Zeus, zice. Dar poate că s-a întâmplat ca nici măcar cel care a spus asta să nu-şi înţeleagă gândul” şi, zicând asta, îl priveşte pe Critias cu un surâs uşor.

VI

De mai multă vreme era vădit că Critias fierbea, vrând să se grozăvească faţă de Charmides şi de cei prezenţi; şi dacă înainte cu greu se reţinuse, acum n-a mai fost în stare. Căci cred că era cu totul adevărat ceea ce eu am presupus, anume că de la Critias auzise Charmides acel răspuns despre cuminţenie. Însă, nevoind să susd ţină el însuşi teza răspunsului, ci să fie Critias acela, băiatul l-a stârnit şi i-a dat a înţelege că el unul, Charmides, căzuse la examen. Critias însă îşi pierduse răbdarea, ba mi s-a părut că se supărase chiar pe băiat, aşa cum se supără un poet pe un actor care i-a interpretat rău poemele. Aşadar, după ce-l ţintuieşte cu privirea, îi zice: „Aşa crezi tu, Charmides, că dacă tu nu înţelegi ce a gândit cel care a spus despre cuminţenie că este «a ţi le face pe ale tale», nici el însuşi nu înţelege asta?”

„Iubite Critias, intervin eu, nu-i deloc uimitor ca, având vârsta e ce-o are, el să nu înţeleagă. E probabil însă că tu înţelegi, atât mulţumită vârstei, cât şi preocupărilor tale. Prin urmare, dacă eşti de acord că asta e cuminţenia – ceea ce afirmă Charmides – şi preiei teza, eu cu mai mare drag aş cerceta-o împreună cu tine, ca să aflăm dacă ea e sau nu adevărată”.

„Sunt de acord, zice, şi o preiau.

„Bravo! Dar spune-mi, eşti de acord şi cu ceea eu întrebasem adineaori, anume că toţi artizanii produc ceva?”

„De acord”.

163 a „Oare crezi că numai pe ale lor le produc, sau şi pe ale altora?” „Şi pe ale altora.

„Au cuminţenie însă când nu le produc pe ale lor?”

„Ce-i împiedică?”

„Nu văd vreun motiv, zic. Însă vezi să nu aibă o piedică acela care, după ce stabileşte despre cuminţenie

că ea este «a le face pe ale sale», susţine apoi că nimic nu-i împiedică pe cei care le fac pe ale altora să aibă şi ei cuminţenie”.

„Eu, zice, oare mă arăt de acord că cei care *le fac pe* ale altora sunt cuminţi, sau de fapt mi-am dat acordul în privinţa celor care le *produc*?”

„A, nu numeşti ca fiind acelaşi lucru *a produce* şi *a face*?” b

„Nu, într-adevăr. Nici *a munci* şi *a produce* /nu sunt/ totuna.27 Am învăţat asta de la Hesiod, care spune: «nicio muncă nu-i reprobabilă» 28. Crezi că el, dacă într-adevăr ar fi vorbit despre «munci», despre «a munci» şi despre «a face» cu referire la acele activităţi pe care tu le-ai indicat acum, ar fi putut spune că nu există reproş pentru niciun cizmar, vânzător de mărături ori locatar de bordel? Nu trebuie crezut asta, Socrate, ci şi acela a distins între «producţie», e «facere» şi «muncă» 29: producţia este reprobabilă uneori, în timp ce munca nu-i reprobabilă niciodată. Căci el a numit «munci» pe cele produse frumos şi cu folos, de asemenea pe astfel de producţii le-a numit şi «feluri de muncă» şi «faceri». Trebuie afirmat şi că Hesiod le socoteşte numai pe acestea din urmă ca fiindu-ne *proprii*, iar pe toate cele vătămătoare le consideră *străine*. Aşadar trebuie să credem că şi Hesiod, şi oricare altul are judecată numeşte «om cuminte» pe cel care şi *le face* pe ale sale”. 3°

Zic: „Îndată ce ai început să vorbeşti, Critias, am cam priceput d unde baţi, anume că tu numeşti «bune» lucrurile proprii cuiva şi care sunt ale sale; de asemenea, că vorbeşti despre «faceri» când se produc lucruri bune. Căci, da, l-am auzit pe Prodicos cum făcea nenumărate distincţii între denumiri? Eu însă îţi dau voie să pui fiecare nume acolo unde doreşti. Atâta doar, lămureşte cărui lucru îi aplici numele pe care-l pronunţi. Acum, deci, luând-o de la început, defineşte din nou şi mai precis: oare tu susţii despre cumine ţenie că este facerea ori producerea – sau cum vrei s-o numeşti – de lucruri bune?”

„Exact”.

„Nu-i cuminte acela care face relele, ci acela care face lucrurile bune?”

„Cumva tu eşti de altă părere, scumpule?” zice el.

„Lasă asta, căci nu cercetăm încă opinia mea, ci ceea ce tu spui acum”, zic.

„Într-adevăr, spune, eu unul neg că omul care nu face lucruri bune, ci rele, este cuminte. Şi definesc asta cu precizie: facerea de lucruri bune este cuminţenia”. 31

164 a „Nimic, probabil, nu opreşte ca ceea ce spui să fie adevărat. Totuşi mă uimeşte lucrul următor: tu consideri că oamenii cuminţi ignoră faptul că sunt cuminţi!”

„Dar nu consider asta!”

„Dar n-ai spus tu, puţin mai înainte, că nimic nu-i opreşte pe artizani să fie cuminţi şi când fac lucrurile altora?” 32

„Am spus. Şi ce-i cu asta?”

„Nimic. Însă spune: ţi se pare că un medic, când îl face pe cineva b sănătos, produce lucruri folositoare atât sieşi, cât şi celui pe care l-ar trata?”

„Desigur”.

„Aşadar, cel care face aceste lucruri îşi face datoria”.

„Da”.

„Cel care îşi face datoria nu-i cuminte?”

„E cuminte”.

„Dar oare medicul ştie cu necesitate când tratează cu folos şi când nu? Şi la fel e cu orice artizan: ştie el cu necesitate când urmează să rezulte un folos şi când nu, de pe urma lucrării pe care o va face?”

„Probabil că nu”.

„Când uneori, aşadar, medicul a tratat cu folos sau în pagubă, e el nu se ştie pe sine în ce fel a acţionat. Şi totuşi, conform definiţiei tale, dacă a tratat cu folos, a lucrat cuminte. Sau nu ai vorbit aşa?”

„Ba da”.

„Atunci, pare-se, când face ceva cu folos, medicul

acţionează cu minte şi e un om cuminte; pe de altă parte, uneori el nu se ştie pe sine ca fiind cuminte?” 33

VII

Zice Critias: „Asta, Socrate, nu s-ar putea întâmpla! însă, dacă tu crezi că ceva dintre cele convenite mai înainte de mine ar conduce d cu necesitate aici, eu aş putea retrage ceva din ele şi nu mi-ar fi ruşine dacă ceea ce am spus nu era corect, mai curând decât să admit cumva că un om care se ignoră pe sine este cuminte. De fapt, cam aşa ceva afirm eu că e cuminţenia: *a se cunoaşte pe sine*. Şi sunt de acord cu cel care a pus o asemenea inscripţie la Delfi: cred că inscripţia e pusă astfel pentru ca Zeul să-i salute cu ea pe cei care intră, în loc să li se adreseze cu un „bucură-te!” într-adevăr, salue tul ăsta, „bucură-te?”, nu-i potrivit şi nici nu trebuie să ne îndemnăm unii pe alţii să ne bucurăm, ci trebuie să ne îndemnăm să fim cu-minte.34 Astfel Zeul li se adresează celor care intră în templu în chip diferit faţă de cel al oamenilor, după cum s-a gândit acela care a pus inscripţia, precum cred. Şi el nu spune de fapt oricui intră nimic altceva decât să fie cu-minte – dar o spune într-o manieră mai enigmatică, precum un profet. /Salutul/ „cunoaşte-te pe tine însuţi” şi „fii cu-minte” sunt unul şi acelaşi lucru, aşa cum atât literele, cât şi eu o afirmăm35; însă pesemne că cineva s-ar putea 165 a gândi că sunt ceva diferit, ceea ce eu cred că au păţit cei care au pus mai târziu inscripţiile „nimic prea mult” şi „de te pui garant, vine nenorocirea” Căci ei s-au gândit că formula „cunoaşte-te pe tine însuţi” e un sfat, şi nu un salut din partea Zeului pentru cei care intră. Apoi, pentru ca şi ei, deopotrivă, să dea nişte sfaturi utile, au scris şi au pus şi inscripţiile din urmă.

Toate astea, aşadar, le spun din motivul următor, Socrate: abandonez de dragul tău tot ce-am spus mai înainte. Căci poate tu ai b spus ceva mai potrivit despre subiectul în cauză, poate eu am spus – totuşi nimic sigur nu s-a ivit din spusele noastre. Acum însă, în caz că tu nu eşti de acord, vreau să dau socoteală pentru teza mea

privind cuminţenia, anume că ea înseamnă ca cineva să se cunoască pe sine însuşi”.

„Ah, Critias, zic eu, tu mă tratezi ca şi când aş pretinde că ştiu lucrurile despre care întreb şi că e vorba numai să vreau să mă declar de acord cu tine? însă treaba nu stă astfel, ci eu tot cercetez împreună cu tine teza propusă, deoarece eu însumi nu ştiu. Aşadar, intenţionez să-ţi spun dacă sunt sau nu de acord abia după cercetare. Aşteaptă deci până ce voi fi cercetat”. e

„Cercetează!”

„Asta fac, cercetez. Într-adevăr, în cazul în care cuminţenia înseamnă a cunoaşte ceva, e limpede că ea e un fel de ştiinţă şi că e ştiinţa a ceva. Sau nu?”

„Este, zice, şi anume ştiinţa despre sine însuşi”. 36

„Dar oare medicina e ştiinţa sănătăţii?”

„Fără îndoială”.

„Dacă – ai întreba tu – fiind medicina ştiinţa sănătăţii, oare în d ce ne e ea folositoare şi ce anume produce, aş spune că nu un folos mic, căci ea produce pentru noi sănătatea – ceva bun – asta, dacă accepţi acest răspuns”.

„Îl accept”.

„Şi dacă m-ai întreba despre arhitectură, care-i ştiinţa construirii, ce produs afirm că realizează ea, aş spune că ea realizează case. La fel ar fi şi cu celelalte arte. În consecinţă, de vreme ce susţii despre cuminţenie că e ştiinţa despre sine însuşi, tu trebuie să poţi explica următoarele, dacă eşti întrebat: «Critias, deoarece cuminţenia ce ştiinţa despre sine însuşi, ce produs bun realizează ea pentru noi şi demn de numele său?» Aşadar, hai, spune?”

Zice: „Nu cercetezi cum se cade, Socrate! Căci cuminţenia nu-i prin fire asemănătoare cu celelalte arte şi nici celelalte nu-s asemănătoare unele cu altele.37 Spune-mi, aşadar, care este acel produs al ştiinţei calculului ori al geometriei, în felul în care casa e produsul arhitecturii şi haina – cel al artei ţesutului, oricare sunt alte 166 a multe produse de acelaşi tip pe care ai putea să mi le indici,

realizate de multe alte arte? Ei bine, nu vei putea”. 38

La asta, eu: „E adevărat. Însă aspectul următor pot să ţi-l indic: care este obiectul fiecăreia dintre ştiinţele acestea, obiect diferit de ştiinţa însăşi. De exemplu, calculul este ştiinţa care are drept obiect parul şi imparul, anume în ce fel se raportează cantitativ la ele însele şi unele la altele. Nu-i aşa?”

„Aşa este”.

„Prin urmare, parul şi imparul sunt altceva decât ştiinţa însăşi a calculului”.

„Fireşte”.

b „Iar arta cântăririi este ştiinţa ce are ca obiect greutatea mai mare şi mai mică. Însă greul şi uşorul sunt altceva decât arta însăşi a cântăririi. De acord?”

„De acord”.

„Spune-mi atunci: ce obiect are ştiinţa care-i cuminţenia, unul diferit de cuminţenia însăşi?”

„Tocmai asta e şi problema, zice, la care ajungem cu investigaţia ta – în ce măsură se deosebeşte cuminţenia de toate ştiinţele.1 Tu însă cauţi o anumită asemănare a ei cu celelalte, deşi lucrurile nu stau aşa. Ci celelalte toate sunt ştiinţe despre altceva, diferit, nu e despre ele însele. Cuminţenia singură este ştiinţa deopotrivă a celorlalte ştiinţe şi a ei înseşi.39 Şi, desigur, ţie nu ţi-a scăpat câtuşi de puţin acest aspect, însă, cred, faci exact ceea ce ai negat că faci: încerci să mă supui probei şi strici rostul discuţiei”.

Răspund: „Vai, ce tot spui, dacă crezi că, atunci când te supun probei atâta, o fac cu alt scop decât ca să-mi pun mie însumi întred bare despre ce vor să zică spusele mele! De fapt, mă tem ca nu cumva, fără să-mi dau seama, să cred că ştiu ceva, fără să ştiu. Şi acum, deci, afirm că tot asta fac – cercetez susţinerile cel mai mult pentru mine însumi, probabil însă că şi pentru ceilalţi apropiaţi. Sau nu crezi că pentru cam toţi oamenii e un bine comun să devină limpede care-i socoteala cu fiecare lucru?”

„Sunt convins, Socrate”, zice.

„Atunci, cu curaj, dragul meu, răspunde la întrebări, aşa cum crezi, fără a te sinchisi dacă cel combătut este Critias sau Socrate! e Ci, având atenţia îndreptată numai la argumentul însuşi, cercetează ce va păţi el, odată pus la probă”.

„Am să fac aşa, căci mi se pare că e un adevăr în ceea ce spui.

VIII

„Spune deci, zic, ce afirmi despre cuminţenie?”

„Afirm, zice, că ea, singură dintre celelalte ştiinţe, este ştiinţa atât a ei înseşi, cât şi a celorlalte ştiinţe.

„Atunci ea ar fi şi ştiinţa neştiinţei, dacă este ştiinţa ştiinţei.

„Bineînţeles”. 40

„Prin urmare, singur omul cuminte se va cunoaşte pe sine însuşi 167 a şi va fi în stare să examineze ce în fapt ştie şi ce nu; de asemenea, va fi capabil să-i cerceteze pe ceilalţi, aflând cine ce ştie sau crede că ştie, dacă ştie, şi iarăşi, ce crede că ştie, dar nu ştie; dintre ceilalţi oameni nimeni nu va fi în stare de aşa ceva. Şi asta înseamnă a fi cuminte şi cuminţenia, cât şi faptul de a se cunoaşte pe sine însuşi – a şti şi lucrurile pe care /cineva/ le ştie, şi cele pe care nu le ştie. Asta-i ceea ce afirmi?”

„Asta”.

„Prin urmare, ca o a treia ofrandă dată lui Zeus Mântuitorul41, b să reluăm căutarea ca de la început: mai întâi, oare-i cu putinţă să existe aşa ceva, ori nu: faptul de a şti că /cineva/ le ştie pe cele pe care le ştie şi că nu le ştie pe cele pe care nu le ştie? 42 Apoi, în caz că e pe deplin cu putinţă, care ar fi folosul pentru noi, odată ce ştim lucrul acesta?”

„Trebuie să căutăm”.

„Tu însă caută să vezi, dragă Critias, dacă te vei arăta mai descurcăreţ decât mine la acest capitol. Căci eu sunt în încurcătură. Să-ţi explic cum de sunt aşa?”

„Desigur”.

„Dacă e valabil ceea ce tu ai afirmat, oare toate astea

s-ar putea reduce la faptul următor: există o unică ştiinţă, care n-are drept e obiect nimic altceva decât pe sine însăşi şi pe celelalte ştiinţe, pe deasupra tot ea are drept obiect şi neştiinţa?”

„Absolut”.

„Uită-te ce lucru straniu, prietene, ne apucăm să formulăm: dacă în alte cazuri vei căuta acelaşi lucru, vei da peste o imposibilitate”.

„Cum aşa şi unde?”

„Iată unde: gândeşte-te dacă crezi că există o vedere care n-are drept obiect acele lucruri pe care le văd celelalte vederi, ci obiectul d ei este ea însăşi şi celelalte vederi, cât şi non-vederi; deşi e vedere, nu vede nicio culoare, însă se vede pe sine şi vede celelalte vederi. Ţi se pare că există o asemenea vedere?”

„Pe Zeus, nu, nu!”

„Dar crezi că există un auz care nu aude niciun sunet, ci se aude pe sine şi aude celelalte auzuri, cât şi non-auzuri?”

„Nici asta nu există”.

„Consideră, într-un cuvânt, toate senzaţiile: ţi se pare că există o senzaţie al cărei obiect să fie senzaţiile şi ea însăşi, dar care să nu perceapă niciunul dintre lucrurile pe care le percep restul senzaţiilor?”

„Nu”.

„Dar ţi se pare că există vreo dorinţă care să nu fie dorinţă de e nicio plăcere, ci doar de sine şi de celelalte dorinţe?”

„Nu, deloc”.

„Nu există, cred, nicio voinţă care să nu vrea niciun bine, ci să se vrea pe sine şi să vrea celelalte voinţe”.

„Nu, într-adevăr”.

„Ai putea vorbi despre o iubire similară, care nu-i iubire de nimic frumos, ci e doar iubire de sine însăşi şi de celelalte iubiri?”

„N-aş putea.

„Dar vreo teamă ai observat, ce are teamă de sine şi

de celelalte temeri, dar nu se teme de niciunul dintre lucrurile cumplite?” 168 a

„N-am observat”.

„Dar ai observat vreo opinie care opinează despre opinii şi despre sine, dar deloc despre vreunul dintre obiectele celorlalte opinii?” 43

„În niciun fel”.

„Şi totuşi afirmăm, pare-se, că există o ştiinţă de acest fel, care nu-i ştiinţa nici unei cunoştinţe, ci este ştiinţa ei înseşi şi a celorlalte ştiinţe?”

„Afirmăm.

„Nu-i deci straniu, în caz că există? Căci încă să nu susţinem cu tărie că nu există, ci să cercetăm mai departe dacă există”.

„Corect ce spui”. b

„Prin urmare, această ştiinţă se referă la ceva anume şi are capacitatea de a se raporta la ceva anume. Aşa-i?”

„Fără îndoială”.

„Însă şi despre *mai mare* spunem că are capacitatea de a se raporta la ceva anume?”

„Aşa e”.

„Desigur, se raportează la *ceva mai mic*, dacă el este mai mare?”

„E obligatoriu”.

„Prin urmare, admiţând că am descoperi un mai mare care e mai mare decât toate cele care-s mai mari şi decât sine însuşi, e nefiind însă mai mare decât niciunul dintre lucrurile în raport cu care restul celor mai mari sunt mai mari; cu certitudine că i-ar reveni acestuia, dacă ar putea fi mai mare decât sine însuşi, să fie şi mai mic decât sine însuşi. Sau nu?”

„E neapărat să fie aşa, Socrate!” zice.

„Şi dacă există un dublu care e de două ori cât celelalte dubluri şi cât el însuşi, el ar fi atât dublul lui însuşi luat ca jumătate, cât şi dublul celorlalte dubluri. Căci nu există dublu decât care-i de două ori cât jumătatea”.

„Adevărat”.

„Or, ceva fiind mai mare decât sine, nu va fi şi mai mic? Mai greu d fiind, nu va fi şi mai uşor, mai bătrân fiind, nu va fi şi mai tânăr şi aşa mai departe în mod asemănător? Orice ar avea o capacitate proprie care se aplică sieşi nu va dispune de o asemenea natură, încât capacitatea sa să aibă aplicare la ea? Spun ceva de tipul următor: auzul e auz nu pentru altceva decât pentru sunet. Nu-i aşa?”

„Sigur”.

„Atunci, dacă auzul se va auzi pe sine, va auzi un sunet pe care-l produce el însuşi. Căci altminteri n-ar putea auzi!”

„Necesar”.

„Şi, iubite, dacă vederea se va vedea pe sine, e necesar ca ea să aibă o culoare. Căci nu-i chip ca vederea vreodată să vadă ceva nee colorat”.

„Nu-i chip, într-adevăr”.

„Vezi aşadar, Critias, că unele dintre situaţiile parcurse ne apar cu totul imposibile, în timp ce altele trezesc multă neîncredere că anumite acţiuni ar putea avea o capacitate aplicată lor însele? La mărimi, mulţimi şi cele asemănătoare este cu totul imposibil să se întâmple aşa ceva. Nu crezi?”

„Ba da”.

„Cât despre auz şi vedere care se aplică lor însele, în plus, despre mişcarea care se mişcă pe sine44, căldura care se arde pe sine şi toate 169 a celelalte similare, unii ar fi neîncrezători în existenţa lor, alţii pesemne că nu. E nevoie, prietene, de un *mare om*, care să distingă, străbătând toate aspectele, dacă într-adevăr nicio realitate nu dispune de o capacitate aplicată sieşi, ci se aplică numai alteia, sau dacă unele au această capacitate, iar altele nu. Şi iarăşi, să stabilească, în caz că sunt unele realităţi care se întorc asupra lor însele, dacă printre ele se află ştiinţa despre care noi afirmăm că este cuminţenia. Eu unul nu mă încred în mine că aş fi capabil de asemenea

distincţii.45 De aceea, nici nu pot afirma cu tărie dacă e cu putinţă b să existe lucrul acesta – o ştiinţă a ştiinţei – nici, în caz că există, nu pot accepta că ea e cuminţenia, înainte de a cerceta dacă, fiind ea astfel, ne este de folos, sau nu. Într-adevăr, despre cuminţenie am presimţirea că e ceva folositor şi bun.46

Tu însă, fecior al lui Callaischros – tu doar susţii că asta-i cuminţenia: ştiinţa atât a ştiinţei, cât şi a neştiinţei – mai întâi arată că e posibil ceea ce noi tocmai am spus; apoi, în plus faţă de posibil, că-i şi folositor. Şi probabil că aş fi mulţumit şi eu cu faptul că defineşti e corect ce este cuminţenia”.

IX

Critias, după ce aude astea şi mă vede încurcat, se poartă precum oamenii care îi văd în faţa lor pe alţii care cască: păţesc şi ei la fel. Aşa şi el, văzându-mă pe mine încurcat, mi s-a părut că a fost silit el însuşi să ajungă în încurcătură. Cum însă voia întotdeauna să-şi ţină sus faţa, se jenează de cei prezenţi şi deloc nu vrea să-mi consimtă că e incapabil de distincţiile la care îl provocasem, ci îndrugă d ceva confuz, ascunzându-şi încurcătura.

Eu însă, dorind să ne continuăm discuţia, zic:

„Dacă crezi de cuviinţă, Critias, hai să convenim că e posibil să existe o ştiinţă a ştiinţelor. Vom cerceta altă dată dacă este aşa, ori nu. Dacă, deci, ea e posibilă în cel mai înalt grad, dă-i drumul şi spune: ce revine mai mult în a şti atât lucrurile pe care cineva le ştie, cât şi cele pe care nu le ştie? Căci am afirmat că asta înseamnă a se cunoaşte pe sine şi a fi cu-minte. Nu-i aşa?” e „Fără îndoială, zice, se petrece asta, Socrate! Căci dacă cineva posedă această ştiinţă care se cunoaşte pe sine, ar putea fi el însuşi aidoma lucrului pe care-l posedă. După cum, dacă cineva are iuţeală, el este iute, şi dacă are frumuseţe, este frumos, tot aşa dacă are cunoaştere, va fi cunoscător. Iar când cineva va avea cunoaşterea care e despre sine însăşi, el însuşi se va cunoaşte atunci pe sine însuşi”. „Nu pun la îndoială, spun, că atunci când vreunul va avea cunoaşterea

de sine, el se va cunoaşte pe sine. Însă de ce e necesar ca, având-o, să ştie şi lucrurile pe care le ştie, şi acelea pe care nu le ştie?” 47

170 a „E necesar fiindcă cele două /cunoaşteri/ sunt identice”. „Poate. Însă risc să rămân tot acolo: nu pricep cum de-i identic /cu cunoaşterea de sine/ faptul de a şti lucrurile pe care cineva le ştie şi cele pe care nu le ştie”.

„Ce vrei să spui?”

„Iată ce: existând o ştiinţă a ştiinţei, oare e ea în stare să distingă mai mult decât că, dintre două discipline, cutare este o ştiinţă şi cutare nu este o ştiinţă?”

b „Nu, ci doar atât”.

„Or, este identică ştiinţa şi neştiinţa sănătăţii cu ştiinţa şi neştiinţa justiţiei?”

„Deloc”.

„Una e ştiinţa medicală, cred; cealaltă-i ştiinţa politică, a treia – ceea ce căutăm – nu-i nimic altceva decât ştiinţă”.

„Cu siguranţă”.

„Aşadar, dacă cineva nu va cunoaşte în plus sănătatea, respectiv justiţia, ci va cunoaşte numai ştiinţa /ca atare/, dat fiind că posedă numai ştiinţa cu acest obiect, eventual ar putea şti *că* cineva, fie el însuşi, fie restul oamenilor, ştie ceva şi *că* are o anumită ştiinţă? Nu-i aşa?”

„Da”.

e „însă *cum* va şti prin intermediul acestei ştiinţe a sa *ce* anume cunoaşte? Căci sănătatea o cunoaşte prin medicină, şi nu prin cuminţenie, armonia – prin muzică, şi nu prin cuminţenie, construcţia de case – prin arhitectură, şi nu prin cuminţenie, şi toate la fel. Aşa-i?”

„Se pare că da.

„Prin intermediul cuminţeniei, dacă ea e numai ştiinţa ştiinţelor, în ce fel va şti că el cunoaşte sănătatea ori construcţia de case?”

„În niciun fel.

„Atunci, cel care ignoră aceste /discipline/ nu va şti

/prin cuminţenie/ *ceea ce* ştie, ci numai *că* ştie.

„Plauzibil”.

„N-ar putea însemna nici a fi cuminte, nici cuminţenia a şti d *lucrurile pe care* le ştie şi cele *pe care* nu le ştie, ci, pare-se, numai *că* ştie şi *că* nu ştie”. 48

„N-ar putea.

„Omul cuminte, prin urmare, nu va fi în stare să-l verifice pe un altul care susţine că ştie în mod ştiinţific ceva /precis/ – anume dacă ştie ceea ce afirmă că ştie sau nu ştie. Ci numai la atât, se pare, se va reduce cunoaşterea sa: că acela posedă o anumită ştiinţă, dar obiectul acestei ştiinţe cuminţenia nu-l va face să-l cunoască”.

„Se pare că nu.

„Aşadar, el nu-l va putea deosebi nici pe cel care pretinde că-i e medic, fără să fie, de omul care-i cu adevărat medic, nici pe nimeni altul dintre cunoscători. Însă să mergem mai departe: dacă omul cuminte sau oricare altul va căuta să-i deosebească pe cel cu adevărat medic şi pe cel care nu-i astfel, oare nu va proceda în felul următor? Despre ştiinţa medicală /ca ştiinţă/ nu va discuta cu medicul, căci acesta n-are priceperea ei, precum am spus, ci o are numai pe a sănătăţii şi a bolii. Nu-i aşa?”

„Da, aşa-i”.

„Medicul nu ştie nimic despre ştiinţă /ca atare/, fiindcă am acordat numai cuminţeniei acest obiect al cunoaşterii”. 49

„Da.

„Atunci nici despre ştiinţa medicală medicul nu ştie nimic, de vreme ce ştiinţa medicală rămâne o ştiinţă. 171 a

„Adevărat”.

„Omul cuminte va şti deci că medicul posedă o anumită ştiinţă: dar când e nevoie să probeze care anume ştiinţă, oare nu va examina ce obiect studiază ştiinţa în cauză? Nu tocmai prin asta se defineşte fiecare ştiinţă nu doar ca ştiinţă, ci şi ca ştiinţă particulară, anume prin obiectul său de studiu?”

„Prin asta.

„Iar medicina e definită ca diferită de celelalte ştiinţe prin faptul că e ştiinţa sănătăţii şi a bolii”.

„Da”.

b „Atunci către acestea e necesar să privească acela care vrea să privească către medicină – mă refer la chestiunile unde-i competentă; nu, desigur, la cele unde nu-i”.

„Nu la ele, fireşte.

„Cel care cercetează corect îl va cerceta pe medic, în calitate de medic, în chestiunile de sănătate şi de boală”.

„Aşa se arată.

„Oare atunci nu va cerceta el spusele şi acţiunile medicului, ca să vadă dacă unele sunt spuse adevărate, iar celelalte – acţiuni corecte?”

„Necesar”.

„Însă, fără ajutorul medicinei, pe care dintre cele două ar putea cineva s-o urmărească?”

„N-ar putea pe niciuna.

e „Nimeni altul n-ar putea asta, pare-se, în afara unui medic, nici chiar omul cuminte. Căci ar trebui să fie şi medic, peste că-i om cuminte?”

„Aşa este”.

„E sigur atunci că, dacă este cuminţenia numai o ştiinţă a ştiinţei şi a neştiinţei, ea nu va fi în stare să-l deosebească pe medicul care-şi cunoaşte profesia de cel care n-o cunoaşte, dar pretinde sau îşi închipuie că o cunoaşte, nici pe un alt cunoscător în orice domeniu ar fi; ci îl va putea deosebi numai pe colegul de profesie, aşa cum e cazul celorlalţi artizani”. 50

„Aşa se pare”, zice.

d Zic: „Prin urmare, Critias, ce folos am mai putea avea de la cuminţenia care e în acest fel? Căci dacă, precum am presupus la început, ar şti omul cuminte şi lucrurile pe care le ştie, şi cele pe care nu le ştie, pe primele le-ar şti că le ştie, pe celelalte – că nu le ştie, şi dacă ar fi în stare să-l cerceteze şi pe un altul aflat în aceeaşi condiţie, mare de tot folos ar fi pentru noi,

spunem, ca să fim oameni cuminţi! într-adevăr, viaţa ne-am duce-o fără greşeli, atât noi, cei care posedăm cuminţenia, cât şi ceilalţi toţi, care sunt conduşi de noi. Fiindcă nici noi înşine nu ne-am apuca să facem ceea ce nu e ştim, ci, descoperindu-i pe cunoscători, le-am încredinţa lor treaba, nici n-am îngădui celorlalţi peste care guvernăm să facă altceva decât ceea ce, când fac, vor face corect. Acesta ar fi lucrul a cărui ştiinţă o posedă. Şi astfel, administrată de cuminţenie, locuinţa va fi bine rânduită, statul va fi bine guvernat, precum şi orice unde ar domni cuminţenia. Căci, dacă a fost înlăturată greşeala şi dom-V2 a neşte corectitudinea, e necesar să le meargă bine şi prosper oamenilor aflaţi în această condiţie în orice acţiune; or, cei cărora le merge bine sunt fericiţi.51 Oare nu astfel, Critias, am vorbit noi despre cuminţenie, spunând ce mare bine ar însemna a şti şi lucrurile pe care cineva le ştie, şi cele pe care nu le ştie?”

„Da, aşa am spus”.

„Iată însă că în realitate s-a arătat că nu există o atare ştiinţă nicăieri. Vezi?” zic.

„Văd”, zice.

x

„Acum, zic eu, nu cumva acest lucru pe care-l descoperim ca fiind b cuminţenia – faptul de a cunoaşte ştiinţa şi neştiinţa – aduce totuşi binele următor: cel care o posedă învaţă mai repede orice ar învăţa şi toate i se înfăţişează mai clar, precum un om care are perspectiva ştiinţei adăugată la orice ar învăţa? Şi pe ceilalţi îi va examina mai bine în legătură cu lucrurile pe care el însuşi le învaţă, în vreme ce oamenii lipsiţi de această ştiinţă, când îi examinează /pe alţii/, o vor face mai slab şi mai rău? Oare, prietene, de astfel de lucruri vom beneficia de pe urma cuminţeniei, deşi noi aşteptăm e ceva mai de preţ şi căutăm ca ea să fie mai importantă decât este?” 52

„Ar putea fi în acest fel”, zice.

„Poate. Poate însă că noi n-am cercetat nimic de preţ! Mă bazez pe faptul că observ anumite aspecte stranii

legate de cuminţenie, dacă ea e în felul /descris de noi/. Într-adevăr, s-o privim, dacă vrei, fiind de acord că ea poate fi ştiinţa ştiinţei; de asemenea, să n-o lipsim de ceea ce am stabilit la început că este cuminţenia – faptul de a şti lucrurile pe care cineva le ştie şi cele pe care nu le ştie –, ci d să-i dăm şi această proprietate. Şi dându-i-le pe toate astea, încă mai bine să cercetăm dacă ne va fi de folos, odată ce-i astfel. Căci nu mi se pare a fi fost convenit corect, Critias, ceea ce spuneam adineaori: anume faptul că ar reprezenta un mare bine o cuminţenie de felul arătat, care ar conduce administrarea casei şi pe a statului!" „De ce spui asta?" face el.

„Fiindcă am convenit în mod uşuratic că e un mare bine pentru oameni, dacă fiecare dintre noi am face ceea ce ştim, iar lucrurile pe care nu le ştim le-am încredinţa altora, care-s cunoscătorii lor". e „N-am convenit cum trebuie?"

„Nu mi se pare".

„Stranii lucruri spui, Socrate!" zice.

„Da, pe Câine, zic, şi eu cred asta! Şi tocmai având mintea aţintită în punctul acesta spuneam adineaori că întrevăd situaţii stranii şi că mă tem că nu am cercetat corect. Într-adevăr, dacă e cuminţenia pe cât se poate în felul descris, mi-e foarte neclar care-i binele 173 a pe care ni-l pregăteşte ea".

„Cum aşa? Vorbeşte pentru ca să înţeleg şi eu ce spui!"

„Pesemne că vorbesc aiurea. Totuşi trebuie să cercetăm problema întrevăzută şi să n-o înlăturăm la voia întâmplării, dacă avem fie şi un dram de preocupare pentru noi înşine".

„Bine zis!"

„Ascultă-mi visul sosit «fie pe poarta de corn, fie pe cea de b fildeş» 53: dacă ne-ar conduce pe noi cu totul cuminţenia, care ar fi aşa cum am definit-o, toate cele s-ar putea face potrivit cu ştiinţele. Şi niciunul care spune că e cârmaci, fără să fie, nu ne-ar putea înşela, niciun medic,

niciun comandant militar, nici nimeni altul care pretinde că ştie ceva ce nu ştie nu s-ar putea ascunde de noi. Iar din astfel de situaţii, ce altceva ne-ar putea reveni, decât să fim sănătoşi la trup mai mult decât acum şi să fim salvaţi din pericolele de pe mare şi de la război, iar mobilele, îmbrăcămintea, încălţăc mintea toată şi toate lucrurile ar fi produse cu artă şi multe altele, fiindcă ne folosim de artizani autentici? Şi dacă ţi-e pe plac, să convenim că şi divinaţia e o ştiinţă a viitorului, iar dacă cuminţenia ar guverna-o, ea i-ar supune probei pe prezicătorii lăudăroşi, în schimb pe cei adevăraţi ni i-ar aşeza drept profeţi ai întâmplărilor viitoare.

Fiind neamul omenesc astfel orânduit, accept că ar acţiona şi ar d trăi cu ştiinţă. Căci, cuminţenia stând de pază, nu i-ar permite neştiinţei să ne fie însoţitoare. Pe de altă parte însă, dragă Critias, de faptul că, odată ce am acţiona cu ştiinţă, am duce-o bine şi am fi fericiţi, de asta încă nu putem să ne dăm seama”.

„Însă, zice, nu vei afla cu uşurinţă o alta desăvârşire a vieţii bune, dacă vei dispreţui acţiunea cu ştiinţă”. 54

Zic eu: „Explică-mi atunci încă un lucru mărunt: te referi la a acţiona cu ştiinţa a ce anume? A încălţămintei?”

„Pe Zeus, nu cred asta. e

„A obiectelor de aramă?”

„Deloc”.

„Atunci a lânii, lemnului sau a altui material?”

„Nici”.

„Atunci nu mai putem menţine poziţia că cel care trăieşte cu ştiinţă e fericit. Căci aceşti artizani, deşi trăiesc cu ştiinţă, nu sunt recunoscuţi de tine drept fericiţi; pe de altă parte, mi se pare că tu-l defineşti pe omul fericit ca pe unul ce trăieşte cu ştiinţa anumitor lucruri… Probabil că te referi la acela pe care acum l-am menţionat, cel care cunoaşte tot ceea ce va fi, prezicătorul. La el, sau la altul te 174 a referi?”

„Şi la el, şi la altul.

„La cine? Oare nu la unul de acest fel, dacă, pe lângă

ceea ce va fi în viitor, el ar cunoaşte şi trecutul întreg, şi prezentul, şi care n-ar ignora nimic? Să acceptăm că un om ca el există. N-ai putea spune, cred, că există vreun om viu cu mai multă ştiinţă decât el.

„N-aş putea.

„Mai doresc să ştiu încă ceva: care dintre ştiinţe îl face pe el fericit? Sau toate în mod egal?”

b „în niciun caz!”

„Atunci care îl face fericit cel mai mult? Ce anume din prezent, din trecut şi din viitor ştie prin ştiinţa respectivă? Oare prin ea cunoaşte jocul de zaruri?”

„Cum să fie vorba despre jocul de zaruri?”

„Atunci e aceea prin care cunoaşte calculul?”

„Nici gând”.

„Atunci e ştiinţa prin care cunoaşte sănătatea?”

„Ceva mai mult”, zice.

„Însă acea ştiinţă, despre care spun că are cea mai mare contribuţie la fericire, e ştiinţa a ce anume?”

„E ştiinţa binelui, zice, şi a răului”. 55

„Ah, al naibii om ce eşti, exclam! De mult mă tot suceşti şi învârteşti în cerc, ascunzându-mi că nu a trăi cu ştiinţă /ca atare/ este ceea ce produce viaţa bună şi fericirea, nici când există totaclitatea ştiinţelor /în posesia noastră/, ci când există numai una singură – cea despre bine şi rău. Însă, Critias, dacă vrei să extragi această ştiinţă dintre celelalte, oare medicina va produce mai puţin sănătatea, cizmăria ne va da încălţări mai rele, arta ţesătoriei ne va îmbrăca mai prost, arta cârmaciului ne va împiedica mai puţin să murim pe mare şi arta generalului – în război?”

„Deloc mai puţin”.

„Însă, dragă Critias, posibilitatea ca, cel puţin, fiecare dintre lucrurile enumerate să devină bune şi folositoare, pe aceasta o vom pierde, din cazul când ştiinţa binelui şi a răului e absentă”.

„E adevărat”.

„Nu această ştiinţă /a binelui şi a răului/, pare-se, e

cuminţenia, ci ea-i aceea care are în sarcină să ne aducă folosul. Căci cea care ne aduce folosul nu-i ştiinţa ştiinţelor şi a neştiinţelor, ci a binelui şi a răului. Astfel încât, dacă ea este folositoare, altceva pentru noi ar fi cuminţenia.

„Dar de ce, zice el, n-ar putea aceasta /cuminţenia/ aduce folos? Căci, dacă mai presus de orice cuminţenia este ştiinţa ştiinţelor şi dacă guvernează celelalte ştiinţe, conducând deci şi această ştiinţă e despre bine şi rău, atunci ea ne-ar putea fi de folos".

„Oare ar produce tot ea şi sănătatea, şi nu medicina? Şi pe celelalte obiecte ale artelor tot cuminţenia le-ar produce, şi nu celelalte arte – fiecare cu obiectul său? Oare n-am atestat de mult că ea este numai ştiinţa ştiinţei şi a neştiinţei, însă a nici unui alt obiect? Nu-i aşa?"

„Aşa pare".

„Nu va fi deci artizana sănătăţii".

„Nu".

„Căci sănătatea ţine de o altă artă. Sau nu?" V5 a

„De o alta".

„Prin urmare, nu va fi nici artizana folosului, amice. Căci am dat adineaori altei arte obiectul acesta. Nu-i aşa?"

„Desigur".

„Cum atunci va fi cuminţenia folositoare, dacă ea nu-i artizana nici unui folos?"

„Se pare că în niciun chip, Socrate?" 56

XI

„Vezi, Critias, că nu fără motiv încă de mult mă temusem eu şi mă învinuisem pe drept că nimic ca lumea nu voi realiza cu cercetarea mea despre cuminţenie? Căci lucrul despre care am convenit că e dintre toate cel mai frumos nu s-ar fi arătat fără folos, dacă eu îmb sumi aş fi fost de vreun folos pentru o bună cercetare? Acum însă, iată-ne învinşi în toate locurile şi nu putem descoperi căreia dintre realităţile existente i-a pus Legiuitorul57 acest nume – cuminţenia. De fapt, am acceptat multe lucruri care nu mergeau împreună în raţionamentul nostru: într-adevăr, am acceptat că există o ştiinţă a

ştiinţei, deşi raţionamentul n-o permitea şi o nega. Şi am acceptat din nou că prin această ştiinţă cunoaştem şi obiectele celorlalte ştiinţe, deşi nici asta nu permitea raţionamentul, pentru ca omul e cuminte să fie un cunoscător al lucrurilor pe care le ştie, fiindcă le ştie, cât şi al celor pe care nu le ştie, fiindcă nu le ştie. Povestea asta am acceptat-o cu foarte multă mărinimie, fără să fi cercetat imposibilitatea ca cineva să ştie cumva lucrurile pe care nu le ştie deloc.58 Căci acordul nostru afirmă că el ştie că nu le ştie. Or, pe cât cred, d nimic n-ar putea fi mai absurd decât aceasta? 59 Şi totuşi cercetarea, deşi a dat peste nişte inşi atât de blajini şi de pliabili, deloc nu reuşește să descopere adevărul, ci şi-a bătut joc de el într-atât, încât ceea ce de mult am stabilit că e cuminţenia, punându-ne de acord şi imaginând-o, s-a vădit în mod sfidător drept un lucru nefolositor.

Întrucât mă priveşte pe mine, sunt mai puţin supărat. Dar pentru tine, dragă Charmides, zic /către acesta/, sunt supărat rău, dacă, fiind tu aşa cum eşti la înfăţişare şi, pe deasupra, având sufletul cel e mai cuminte, nu vei beneficia de pe urma acestei cuminţenii şi dacă ea, deşi prezentă, nu-ţi va folosi în viaţă. Şi încă şi mai mult sunt supărat din cauza descântecului pe care l-am învăţat de la trac, deoarece mi-am dat silinţa să învăţ ceva care nu-i bun de nimic. Desigur, nu cred deloc că lucrurile stau aşa, ci sunt convins că sunt eu un rău cercetător. În fapt, cred despre cuminţenie că e 176 a un mare bine şi că, dacă tu o ai, eşti un om fericit. Uită-te deci dacă o ai şi dacă mai ai nevoie de descântec. Căci dacă o ai, te-aş sfătui să mă consideri pe mine un flecar, incapabil să examineze ceva în mod raţional, iar pe tine consideră-te cu atât mai fericit, cu cât ai mai multă cuminţenie.

Zice Charmides: „Pe Zeus, Socrate, nu ştiu nici dacă o am, nici dacă n-o am. Cum aş putea şti ceea ce nici măcar voi nu sunteţi în b stare să descoperiţi – ce anume este, precum spui tu? Eu totuşi nu te cred deloc şi sunt convins60, Socrate, că am mare nevoie de descântec şi că,

în ceea ce mă priveşte, nimic nu se opune să fiu descântat de tine atâtea zile câte rămân până ce vei spune tu că ajunge”.

„Perfect, spune Critias. Pentru mine va fi o dovadă că ai cuminţenie, dacă faci asta, Charmides, anume dacă te vei încredinţa lui Socrate ca să te descânte şi nu te vei îndepărta de el câtuşi de puţin”.

„Da, zice Charmides, am de gând să-l urmez şi să nu mă îndec părtez de el. Căci aş face ceva îngrozitor, dacă n-aş asculta de tine, de tutorele meu, şi n-aş face ceea ce-mi ceri”.

„Da, spune, îţi cer asta.

„Voi începe chiar de astăzi”. 61

Zic eu: „Voi doi, acolo, ce tot plănuiţi să faceţi?”

„Nimic, face Charmides; planul deja e gata”.

„Vei proceda cu de-a sila, zic, şi nu-mi vei permite să judec?”

„Ai în vedere că voi uza de forţă, odată ce Critias mi-o comandă.

Faţă de asta, e rândul tău să plănuieşti ce vei face”.

„Nu mai e loc de niciun plan, zic. Căci nu există om care să d poată să-ţi stea ţie în cale, odată ce te apuci de orice şi te foloseşti de forţă!”

„Atunci nici tu nu-mi sta în cale!” spune.

„Nu-ţi voi sta”, spun eu.

ALCIBIADE I

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

I. *Alcibiade I* (spre a-l deosebi de sigur neautenticul *Alcibiade* II) ocupă un loc cu totul aparte printre alte dialoguri de tinereţe ale lui Platon, precum *Charmides*, *Laches*, ori *Euthyphron*, *Republica* (cartea I). Acolo Socrate pune la probă şi contestă pretinsele cunoştinţe şi opiniile nefondate ale unor interlocutori (Critias, Nicias, Euthyphron, Thrasymachos), fără însă a propune el însuşi o teză care să reziste *elenchos-ului*, şi dialogul sfârşeşte în aporie. Or, aici lucrurile stau altfel: chiar Socrate va susţine teza că omul însuşi este sufletul său şi că acesta e

divin – teză niciodată respinsă în cuprinsul dialogului, ba dimpotrivă susţinută mai târziu de Platon cu toată tăria în *Phaidon*, dar şi în alte locuri – *Phaidros*, *Republica*, *Timaios*.

Şi nu numai că *Alcibiade I* nu se încheie în aporie ca celelalte dialoguri de tinereţe, dar, spre deosebire de toate celelalte (unde interlocutorii, deşi respinşi, par să rămână psihologic pe poziţie), aici, la final, se afirmă explicit că cele două personaje se vor schimba sufleteşte ca urmare a dialogului; şi chiar, erotic cel puţin, aşa se şi întâmplă, după cum Alcibiade însuşi va mărturisi mai târziu, în *Banchetul*. Astfel, de unde până la discuţia din *Alcibiade* Socrate era îndrăgostitul, iar tânărul – iubitul, de aici înainte rolurile lor se vor inversa în mod paradoxal: tânărul şi frumosul Alcibiade face o pasiune pentru mult mai vârstnicul şi urâtul Socrate, pesemne curând după discuţia din dialog. O pasiune neîmpărtăşită, de altminteri, de acesta din urmă în sensul sexual, după care jinduia Alcibiade, după cum vom afla iarăşi din *Banchetul*. Respins, rănit în iubirea şi orgoliul său şi neînţelegând că în joc era mult mai mult decât pasiunea trupului (care este *al nostru*, dar *noi* nu suntem el, aşa cum se spune chiar în dialogul de faţă), Alcibiade se va înstrăina după un timp de Socrate (neîncetând totuşi să-l iubească resentimentar de la distanţă), cât şi de lecţiile lui. Ca urmare, neglijându-i sfaturile, îşi va lansa ambiţiile politice enorme şi va cădea în lipsă de stăpânire. Ambiţiile îl vor duce la pieire şi vor contribui la înfrângerea Atenei de către Sparta. Schimbarea sa în bine, dacă s-a petrecut totuşi la un moment dat, n-a durat, sămânţa filosofiei plantată de Socrate n-a rodit o plantă rezistentă, marile speranţe nu s-au realizat. Vina aparţine – sugerează Platon şi aici, la sfârşit, şi într-un pasaj din *Republica* – mai curând Cetăţii şi mediului, decât lui Alcibiade însuşi, căci Cetatea şi mediul tind să-i corupă pe tinerii de valoare şi de familie bună, pe care vor să-i utilizeze în folos propriu. De unde va rezulta şi necesitatea de a reforma din temelii această

Cetate, care-i pierde pe tinerii dotaţi şi-i ucide pe filosofi.

Mai e o deosebire interesantă între *Alcibiade* şi alte dialoguri de tinereţe, precum *Charmides*, *Lysis*, *Laches*, *Ion*, *Hippias I* şi II etc. Acolo, întâlnirea lui Socrate cu interlocutorul sau interlocutorii respectivi are loc aparent întâmplător şi unde se nimereşte – într-un gimnaziu, în agora, în casa unui prieten comun etc., iar discuţia se porneşte firesc, urmând regulile obişnuite ale curtoaziei atice, pentru ca mai târziu Socrate să-şi înceapă ancheta sa obişnuită asupra pretenţiilor de cunoaştere ale interlocutorului. Nicio fatalitate nu impunea un partener de dialog anume, într-un moment anume. Aici, în *Alcibiade I*, lucrurile stau din nou altfel: aflăm că de multă vreme Socrate îl curta pe Alcibiade, dar că, spre deosebire de ceilalţi îndrăgostiţi de tânăr, nu-i adresa niciun cuvânt, deoarece *semnul daimonic* îl oprise. Acum abia, când toţi ceilalţi curtezani îl abandonaseră pe tânărul care, ieşind din adolescenţă, urma să devină major şi să se arunce cu nesăbuinţă în viaţa politică, daimonul şi-a retras obiecţiile – spune Socrate – şi discuţia poate avea loc. Ea va privi, cu necesitate, îndreptăţirea lui Alcibiade de a ambiţiona la putere, deşi era nepregătit şi neştiutor. Există deci ceva fatidic în faptul angajării şi al consumării discuţiei. Alcibiade e prea deosebit (prin talent, carismă, prin rolul public jucat, prin speranţele puse în el) pentru a fi substituibil cu Charmides, Lysis, Menexenos sau cu oricare alt tânăr agreabil şi, în general, cu oricine dintre interlocutorii tineri ai lui Socrate. Şi nici momentul dialogului nu-i deloc întâmplător. S-ar părea, sugerează Platon, că divinitatea i-a pus la încercare pe amândoi în acel moment decisiv, al majoratului lui Alcibiade: urma să se vadă dacă dialogul socratic putea avea o influenţă esenţială şi durabilă asupra unui viitor om politic de excepţie şi, prin el, asupra ansamblului Cetăţii. Din nefericire, unul dintre ei sau poate amândoi au picat examenul, cel puţin pe termen mai lung. Consecinţa indirectă a fost moartea tragică a ambilor – unul asasinat,

după ce a trădat Cetatea, altul executat, după ce, înfrântă, Cetatea a căutat şi a găsit un ţap ispăşitor în vechiul prieten şi iubit al trădătorului.

2. Tema lui *Alcibiade I* este „cunoaşterea de sine”, înţeleasă (spre deosebire de ceea ce vedem în *Charmides* la Critias) în sensul că omul autentic este propriul său suflet şi că acesta e divin sau înrudit cu Zeul. Deşi tema ca atare apare în ultima parte a dialogului, întreaga conversaţie a lui Socrate cu tânărul Alcibiade, care arde să devină un conducător puternic, e asociată cu ea, încă de la început.

Astfel, mai întâi Socrate îi propune lui Alcibiade să cerceteze temeiurile pretenţiei lui de a fi conducător: de unde ştie ceea ce pretinde că ştie? Un prim act deci al autocunoaşterii are loc: cercetarea sursei cunoştinţelor pe care cineva are pretenţia că le posedă – în esenţă a principiilor etice şi politice. Or, Alcibiade e făcut să înţeleagă că nici n-a avut un învăţător pentru a şti ce sunt binele, utilul, justul etc., nici nu le-a descoperit singur pe acestea, ci s-a bazat numai pe reprezentările contradictorii şi incerte ale mulţimii. Încolţit de Socrate, Alcibiade trebuie să admită că *nu prea ştie nimic* de valoare, dar are în schimb multe pretenţii.

Apoi, ascultând aşa-numitul „discurs regal” al lui Socrate, află că nici *nu poate* mare lucru, dacă se compară pe sine cu marii săi rivali – regii Spartei şi ai Persiei –, nici în ceea ce priveşte averea, puterea, neamul, dar nici în ceea ce priveşte educaţia.

Alcibiade n-are încotro: cedează pas cu pas din pretenţiile sale: în continuare e forţat să admită că nici el, la fel cu majoritatea oamenilor, nu se preocupă de *sine* cu adevărat, ci numai de ceea ce e *al său* (corpul), ba uneori chiar şi de lucruri încă mai îndepărtate decât ceea ce e *al său*, respectiv de avere, onoruri, faimă. De aici şi drumul fals pe care era gata să pornească. Autocunoaşterea la care îl someză Socrate atinge astfel punctul esenţial: distincţia dintre *ce are* omul şi *ce este* omul. Ceea ce are

omul este corpul său (care la rândul lui posedă averi şi bunuri diferite); ceea ce este omul constă numai din sufletul său. Dualismul radical corp-suflet, atât de caracteristic lui Platon şi atât de influent în cultura europeană, cel puţin până de curând, se afirmă aici pentru întâia oară cu tărie (existau totuşi indicii în *Criton*), urmând să fie reafirmat şi reexaminat în alte dialoguri ulterioare, precum *Phaidon*. Dar autocunoaşterea nu e posibilă de unul singur: nu te poţi cunoaşte pe tine însuţi decât prin dialog cu semenul tău. Eul nu se descoperă pe sine decât reflectat într-un Tu (pentru a vorbi ca Martin Buber), tot aşa cum ochiul nu se poate vedea pe sine decât în ochiul, mai exact în pupila-oglindă a celui din faţă, spune minunat Socrate. Însă cel care nu înţelege ce înseamnă cu adevărat preocuparea de sine însuşi rămâne sclav propriilor dorinţe şi impulsuri, ceea ce-i ruşinos pentru cineva ca Alcibiade, lansat în mod necugetat să stăpânească lumea. Ruşinat, acesta promite că se va schimba, însă Socrate rămâne îngrijorat: se teme că Cetatea ar putea avea în final câştig de cauză. Temeri împlinite: tânărul în care se puseseră cândva imense speranţe va dezamăgi profund pe toată lumea – adică Cetatea, pe Socrate şi, poate, pe el însuşi.

3. În Antichitate şi mai ales la neoplatonicieni, *Alcibiade 1* a fost considerat un dialog esenţial în ansamblul operei lui Platon, exact din cauza temei sale şi a dualismului său corp-suflet tranşant şi aproape dogmatic exprimat. Pentru Iamblichos (secolul al IV-lea d.Hr.) şi urmaşii săi, neoplatonicienii târzii, precum Proclos, studiul filosofiei sau al „teologiei platonice” începea cu *Alcibiade* I, înţeles astfel ca un fel de prefaţă generală. Această înaltă apreciere se menţine şi la neoplatonicienii moderni, tonul dându-l Ficino. Odată cu Schleiermacher însă încep rezervele, ba chiar se afirmă că dialogul n-ar fi fost scris de Platon. Exact particularităţile sale, la care m-am referit mai sus, aparenţa sa „dogmatică”, anumite presupuse lungimi, „discursul regal” (despre regii Spartei şi ai

Persiei) presărat de ficţiuni i-au făcut pe unii critici, mai ales din secolul al XIX-lea, să-i refuze autenticitatea. Puţini o mai fac însă în ziua de azi. Faptul că *Alcibiade* I e un dialog atipic pentru perioada timpurie a lui Platon se explică, în fond, aşa cum am sugerat şi eu, cel puţin prin relaţia erotico-filozofică unică dintre Socrate şi Alcibiade, relaţie despre care vom afla mai multe şi pe care o vom înţelege mai bine abia în *Banchetul*.

4. În 432, data prezumtivă a scenei din dialog, Alcibiade mai are puţin până să împlinească 20 de ani, vârstă când atenienii deveneau pe deplin majori şi erau primiţi în Adunarea poporului. Tutorele lui era marele Pericle, cu care se înrudea dinspre mamă. Celebru din adolescenţă pentru frumuseţea şi carisma sa, adorat de atenieni, voind cu orice preţ să-şi facă un mare nume, Alcibiade va milita pentru reluarea războiului cu Sparta şi va fi numit în 415, alături de Nicias şi Lamachos, conducător al marii flote trimise pentru a cuceri Sicilia, aliată cu lacedemonienii. Dar înainte de plecare, noaptea, are loc episodul mutilării statuilor lui Hermes, iar Alcibiade e acuzat de participare sau de instigare la această acţiune blasfematoare. E acuzat şi că ar fi profanat Misterele Eleusine, maimuţărindu-le într-o locuinţă privată. Aflat deja în Sicilia, e somat să revină pentru a da explicaţii; refuză şi, dezertând, fuge la spartani, pe care îi învaţă cum să lupte împotriva Atenei. Fuge apoi în Persia, iar mai târziu e rechemat de atenieni, care, ajunşi la ananghie, se căiesc de a-l fi condamnat. Suspiciunile care planează asupra lui rămân însă valabile, iar el pleacă din nou din Atena. În final, e ucis din ordinul satrapului Pharnabazes, probabil în complicitate cu spartanii, în 404, anul capitulării Atenei.

ALCIBIADE I

[sau despre natura omului;

DIALOG MAIEUTIC]

ALCIBIADE SOCRATE

I

103 a Socrate Fecior al lui Cleinias, cred că eşti uimit, fiindcă eu, cel dintâi care s-a îndrăgostit de tine, sunt acum singurul care nu te-a părăsit, pe când ceilalţi îndrăgostiţi au încetat să te curteze.1 Eşti uimit şi fiindcă, în vreme ce ceilalţi se-nghesuiau să-ţi vorbească, eu atâţia ani am păstrat tăcerea. Cauza n-a fost omenească, ci o împotrivire daimonică2, despre a cărei putere vei afla mai târziu. Acum b însă, deoarece nu se mai opune, te-am întâmpinat în acest fel şi sunt convins că nici nu se va mai opune pe mai departe.

Aşadar, te-am observat aproape în tot acest timp, cercetând cum te porţi cu cei îndrăgostiţi de tine. Căci, deşi ei au fost mulţi şi cu pretenţii, toţi au dat bir cu fugiţii, învinşi de atitudinea ta plină de înfumurare. Însă vreau să-ţi prezint raţiunea acestei atitudini a

104 a ta faţă de ei.

Tu pretinzi că nu duci lipsă de nimeni în nicio privinţă. Căci ai daruri măreţe, începând cu corpul şi terminând cu sufletul, încât nu-ţi mai lipseşte nimic. Te gândeşti, într-adevăr, că frumuseţea ţi-e fără egal, iar statura măreaţă. Şi nu te înşeli aici, aşa cum poate oricine să vadă. Apoi, te tragi din cea mai vitează familie din cetatea ta, care este cea mai mare dintre statele greceşti; în ea, din partea tatălui tău ai foarte mulţi şi foarte buni prieteni şi rude, care te vor ajuta în caz de nevoie. Dar nici cei din partea mamei nu sunt mai prejos ori mai puţini.3 însă tu consideri că Pericle, fiul lui Xantippos, înseamnă pentru tine mai multă putere decât toţi cei pe care i-am menţionat; or, tatăl tău vi l-a lăsat tutore ţie şi fratelui tău pe acest om care poate să facă orice doreşte nu numai în această cetate, ci şi în întreaga Grecie, cât şi printre multe şi mari naţiuni e străine. Mai adaug şi că te numeri printre cei bogaţi; dar în această privinţă cred că eşti cel mai puţin încrezut. Deci, crezându-te foarte tare în toate aceste privinţe, i-ai biruit pe cei care erau îndrăgostiţi de tine, iar ei, fiind mai cu lipsuri, s-au lăsat biruiţi. Asta nu ţi-a scăpat. Ştiu însă că eşti uimit întrebându-te ce am eu în

cap, de vreme ce nu renunţ la iubirea mea; oare ce speranţe îmi fac, te întrebi, ca să rămân constant, când ceilalţi au fugit?

Alcibiade Pesemne că nu ştii, Socrate, că ai anticipat numai cu puţin întrebarea mea. Căci eu însumi aveam în minte mai înainte ci să te întâmpin, întrebându-te exact asta – ce tot vrei de la mine şi cu ce speranţe mă tot agasezi, urmărindu-mă cu asiduitate oriunde m-aş afla. Da, mă întreb uimit care-i problema ta şi cu mare plăcere îmi doresc s-o aflu de la tine!

Îi

Socrate Atunci mă vei asculta cu atenţie, presupun, dacă, precum spui, doreşti să ştii ce gândesc; vorbesc deci cu cineva care va rămâne să mă asculte?

Alcibiade Bineînţeles, ci vorbeşte.

Socrate Atenţie însă: căci n-ar fi de mirare, dacă, aşa cum am e început greu, să mă şi opresc greu!

Alcibiade Hai, dragă, vorbeşte! Stau să te ascult.

Socrate Vorbesc. N-am încotro. Căci e greu pentru un îndrăgostit să aibă de-a face cu un bărbat nebiruit de îndrăgostiţi. Totuşi trebuie să am curajul să-ţi prezint gândul meu:

Eu unul, Alcibiade, dacă te-aş fi văzut mulţumindu-te cu dăruirile pe care le-am înşirat şi având în minte să trăieşti toată viaţa cu ele, de mult m-aş fi îndepărtat de dragostea mea – cel puţin aşa mă 105 a conving pe mine însumi. Acum însă îţi voi prezenta alte planuri pe care tu le gândeşti în sinea ta, ca să-ţi dai seama că am trăit tot timpul cu mare atenţie pentru tine. Într-adevăr, dacă vreun zeu te-ar întreba: „Oare vrei să trăieşti având ceea ce ai acum, sau să mori pe loc, dacă nu-ţi va fi cu putinţă să obţii mai mult?”, cred că tu vei alege să mori. Acum, deci, îţi voi arăta ce fel de speranţe îţi faci.

Dacă în curând vei ajunge înaintea poporului atenian – asta b urmează să se întâmple peste câteva zile – tu socoteşti că, venind acolo, vei demonstra atenienilor că eşti demn să primeşti onoruri pe care nici Pericle, nici

altcineva nu le-a avut vreodată – asta după ce vei obţine cea mai mare putere în cetate. Iar dacă vei fi mare şi tare aici, vei fi astfel şi pentru ceilalţi greci, şi nu numai pentru ei, ci şi pentru barbarii care locuiesc pe continentul nostru. Iar dacă acelaşi zeu ţi-ar spune că tu trebuie să-ţi exerciţi puterea aici, în e Europa, dar că nu-ţi va fi cu putinţă să treci în Asia şi să te ocupi cu problemele de acolo, cred că nu vei vrea să trăieşti limitat de această condiţie – adică fără să umpli cu numele tău şi cu puterea ta aproape toată omenirea. Şi cred că tu socoteşti că, în afară de Cirus şi de Xerxes, n-a mai trăit nimeni pe lume demn de menţionat.4 Ştiu bine, nu-i o închipuire, că ai această speranţă!

d Dar probabil că-mi vei spune, ştiind că spun adevărul: „Bine, Socrate, dar ce are asta a face cu ceea ce spuneai [motivul pentru care nu te îndepărtezi de mine]?” Am să-ţi zic, drag fiu al lui Cleinias şi al Deinomachei: este cu neputinţă ca în absenţa mea să atingi scopul la care ţintesc aceste gânduri ale tale! Atâta putere cred că am cu privire la acţiunile tale şi la tine! Iată de ce cred că un timp îndelungat Zeul nu mi-a permis să stau de vorbă cu tine; am aştepte tat însă în preajma ta momentul când o va permite. Căci, după cum tu speri să arăţi cetăţii că pentru ea eşti de o nepreţuită valoare şi că, după ce i-ai arătat aceasta, nimic nu se opune ca să obţii îndată o mare putere, tot aşa eu sper să deţin o mare putere asupra ta, arătându-ţi că am o nepreţuită valoare pentru tine şi că niciun tutore, nicio rudă şi nimeni altcineva, cu excepţia mea – desigur împreună cu Zeul –, nu-i în stare să-ţi dea puterea la care aspiri. Într-adevăr, pe când erai mai tânăr şi nu erai încă plin de aceste speranţe, Zeul n-a permis să stau de vorbă cu tine, cred, pentru ca să nu vorbesc în zadar. Acum însă a acceptat, fiindcă acum eşti capabil să asculţi de mine. 106 a

Alcibiade Acum, după ce ai început să vorbeşti, Socrate, îmi apari drept un ins cu mult mai straniu5 decât pe vremea când te ţineai după mine în tăcere! Deşi straniu erai şi pe atunci. Cunoşti perfect, se pare, dacă eu am, ori

nu, gândurile respective; şi chiar dacă nu voi admite, cu nimic mai mult nu voi reuşi să te conving. Fie şi aşa! însă dacă tot mă gândesc la aceste măriri, oare în ce fel se vor realiza ele cu ajutorul tău, iar fără tine nu s-ar putea realiza? Poţi să mă luminezi?

Socrate întrebi dacă sunt capabil să-ţi ţin un discurs lung, aşa b cum eşti învăţat să asculţi? 6 Nu, al meu nu-i astfel! însă aş fi în stare să-ţi arăt, cred, că lucrurile stau aşa, dacă ai vrea să-mi faci doar o mică favoare.

Alcibiade Dacă nu te referi la ceva greu, vreau.

Socrate E greu să răspunzi la întrebări?

Alcibiade Nu-i greu.

Socrate Atunci răspunde.

Alcibiade întreabă.

Socrate Aşadar să te întreb, socotind că tu ai intenţiile acelea despre care afirm că le ai? e

Alcibiade fie şi aşa, dacă vrei, însă doar pentru ca să aflu ce ai de zis.

În Socrate Bine. Gândeşte-te, după cum spun, că peste nu multă vreme ai să te prezinţi urmând să dai sfaturi atenienilor. Pe când tu te îndrepţi spre tribună, eu te-aş reţine şi te-aş întreba: „Despre care subiect pe care atenienii îl au în vedere pentru a obţine un sfat tu te ridici să-i sfătuieşti? Oare e vorba despre un subiect pe care tu îl cunoşti mai bine decât ei?” Ce ai răspunde?

d alcibiade Aş spune, probabil, că aş vorbi despre subiectele pe care le cunosc mai bine decât ei.

Socrate Eşti un bun sfătuitor în cazul subiectelor pe care se întâmplă să le cunoşti?

alcibiade Desigur.

Socrate Oare cunoşti numai asta – fie ce ai aflat de la alţii, fie ce ai descoperit singur?

alcibiade Ce altceva?

Socrate Este cu putinţă să fi învăţat sau să fi descoperit un lucru fără să fi vrut tu însuţi să-l înveţi sau să-l cercetezi?

alcibiade Nu-i cu putinţă.7

Socrate Dar lucrurile pe care gândeai că le ştii ai fi vrut să le cercetezi sau să le înveţi?

alcibiade Nu, desigur.

e Socrate Exista oare o vreme când nu considerai că ştii ceea ce acum se întâmplă să ştii?

alcibiade în mod necesar.

Socrate Eu oarecum cunosc ceea ce tu ai învăţat. Iar dacă mi-a scăpat ceva, să-mi spui. După câte îmi amintesc, ai învăţat literele, ai învăţat să cânţi la liră şi să te lupţi; să cânţi la flaut n-ai vrut. Asta-i ceea ce tu cunoşti, dacă n-ai învăţat cumva ceva în ascuns de mine. Aşa trebuie să fi fost, deoarece nici noaptea, nici ziua n-ai ieşit din casă pentru altă învăţătură.

alcibiade Nu m-am dus la alţi dascăli decât la cei care predau materiile astea.

107 a Socrate Prin urmare, când atenienii vor delibera asupra ortografiei, atunci te vei ridica ca să le dai un sfat?

alcibiade Pe Zeus, nici gând!

Socrate Atunci când vor avea în vedere înstrunitul corzilor la liră?

ALCIBIADE Deloc.

Socrate Nici când, în Adunare, ei obişnuiesc să delibereze în legătură cu luptele?

ALCIBIADE Nu.

Socrate Atunci în legătură cu care subiect urmează ei să dezbată? Nu cumva în legătură cu arhitectura?

alcibiade Nici asta.

Socrate Un arhitect îi va sfătui asupra acestui subiect mai b bine decât tine.

ALCIBIADE Da.

Socrate Nici când vor avea de cerut un sfat despre divinaţie?

ALCIBIADE Nici.

Socrate Un prezicător e mai bun aici decât tine.

ALCIBIADE Da.

Socrate Asta fie că-i scund sau înalt, frumos sau urât,

nobil sau om de rând.

alcibiade Bineînţeles.

Socrate Sfatul în legătură cu orice subiect e cerut de la cel priceput, cred, nu de la cel bogat.

alcibiade Fără îndoială.

Socrate Atunci pe atenieni nu-i va interesa dacă cel care dă sfaturi e sărac sau bogat, când dezbat în legătură cu sănătatea publică, ci ei caută ca un medic să le fie sfătuitor. e alcibiade Verosimil.

Socrate care este atunci subiectul aflat în dezbatere la ei, când tu vei avea îndreptăţirea să te ridici ca să le dai un sfat?

alcibiade când vor dezbate despre propriile lor treburi, Socrate.

Socrate Te referi la construcţia navelor, anume ce fel de nave trebuie ei să construiască?

alcibiade Nu, nu mă refer la asta.

Socrate Presupun că nu te pricepi la construcţia navelor. Ăsta-i motivul, sau e altul?

alcibiade Acesta este.

Socrate Ce fel de „treburi proprii” ai atunci în vedere, pe care d le vor dezbate ei?

alcibiade când vor dezbate despre război sau pace, Socrate, sau despre o alta dintre problemele de stat.8

Socrate Vrei să spui, când vor delibera cu cine trebuie să facă pace, cu cine – război şi în ce fel?

alcibiade Da.

Socrate Nu trebuie făcute astea cu cine e mai bine?

ALCIBIADE Ba da.

e Socrate şi în momentul când e mai bine?

ALCIBIADE Desigur.

Socrate şi atâta timp cât e mai bine?

ALCIBIADE Da.

Socrate Dacă atenienii ar delibera cu cine trebuie să se lupte corp la corp, cu cine de la distanţă şi în ce fel, tu, sau maestrul de lupte i-ar sfătui mai bine?

Alcibiade Maestrul de lupte, fireşte.

Socrate Poţi atunci să-mi spui ce anume ar avea în vedere maestrul de lupte, atunci când ar aviza cu cine trebuie să te lupţi şi cu cine nu, şi când, şi în ce fel? Spun următorul lucru: trebuie să te lupţi cu aceia cu care-i mai bine, nu?

108 a ALCIBIADE Da.

Socrate şi atâta timp cât e mai bine?

ALCIBIADE Sigur.

Socrate însă şi cel care cântă trebuie să se acompanieze la un moment dat cu lira şi cu pasul?

Alcibiade Trebuie.

Socrate Nu când e mai bine?

ALCIBIADE Ba da.

Socrate şi atâta timp cât e mai bine?

Alcibiade De acord.

b Socrate Deoarece ai vorbit despre „mai bine” în ambele, în acompaniatul cântecului la liră şi în lupte, ce numeşti „mai binele” din cântatul la liră, aşa cum eu numesc „mai binele” din lupte caracter „gimnastic”?

Alcibiade Nu-mi dau seama.

Socrate încearcă să mă imiţi. Eu am răspuns cu ceea ce-i corect în toate cazurile, dar e corect ceea ce se face potrivit cu arta respectivă, nu-i aşa?

ALCIBIADE Da.

Socrate iar arta nu era gimnastica?

alcibiade Cum să nu?

Socrate Eu am spus însă că „mai binele” din lupte este carace terul gimnastic.

alcibiade Ai spus, da.

Socrate. Se potriveşte frumos?

alcibiade Aşa cred.

Socrate Hai acum şi tu – se cade ca şi tu să discuţi ca să se potrivească frumos – spune-mi mai întâi de care artă aparţin a cânta la liră, din voce şi a păşi cu justeţe? Cum se numeşte în întregul ei? încă nu poţi să-mi spui?

ALCIBIADE Nu pot.

Socrate încearcă în felul următor: care sunt zeiţele

de care aparţine arta?

alcibiade Vorbeşti de Muze, Socrate?

Socrate Exact. Atunci ce denumire îşi ia arta de la ele? d alcibiade Cred că vrei să spui „arta Muzelor”.

Socrate Aşa e. Ce anume se face corect potrivit cu această artă? Aşa cum eu am vorbit despre „corect” la gimnastică, tu ce spui că se face aici corect? în ce mod spui că se face?

alcibiade în mod muzical.

Socrate Bine. Dar „mai binele” din război şi din rămasul în pace, oare cum îl numeşti? Aşa cum într-un caz ai vorbit despre „mai e bine” că înseamnă „mai muzical”, iar în celălalt caz că înseamnă „mai gimnastic”, încearcă şi aici să defineşti „mai binele”!

alcibiade Dar nu sunt în stare.

Socrate Ce ruşine! Dacă, pe când tu ai vorbi şi ai da sfaturi despre mâncare, cum că a mânca ceva e mai bine decât altceva, şi acum, şi atâta timp, cineva te-ar întreba: „Ce înţelegi prin «mai bine», Alcibiade”? Despre astea ai fi capabil să răspunzi că „mai binele” e ceea ce-i mai sănătos, deşi nu pretinzi că eşti medic. Dar atunci când eşti întrebat despre subiectul despre care pretinzi că eşti cunoscător, 109 a când te ridici ca să dai sfaturi, ca un expert, despre acest subiect se pare că nu ai ce spune! Nu ţi se pare că-i ruşinos?

alcibiade Foarte ruşinos.

Socrate Cercetează şi caută să spui: la ce trimite „mai binele” din starea de pace şi din cea de război, când ele se practică cu aceia cu care se cuvine?

Alcibiade Deşi cercetez, nu-mi dau seama.

Socrate Nu ştii ce ne reproşăm unii altora, când mergem la răzb boi, şi ce anume invocăm, atunci când mergem?

Alcibiade Ba ştiu: zicem că am fost înşelaţi, ori că am suferit o violenţă, ori un rapt.

Socrate Bine. Dar cum le îndurăm pe fiecare dintre astea? încearcă să arăţi, distingând o situaţie de alta.

Alcibiade Te referi, Socrate, la a îndura pe drept sau pe nedrept? Socrate Exact la asta.

Alcibiade o situaţie diferă cu totul şi cu totul de cealaltă!

Socrate Bun, dar îi vei sfătui pe atenieni să facă război împotriva cărora din doi? împotriva celor nedrepţi, sau a celor care se comportă drept?

e Alcibiade Afurisită întrebare! Chiar dacă cineva s-ar gândi că e necesar să se războiască împotriva celor drepţi, el n-ar recunoaşte-o! Socrate Căci n-ar fi legitim, pare-se.

Alcibiade Nu. Şi nici frumos nu şade!

Socrate Aşadar tu vei vorbi referindu-te la asemenea subiecte?

Alcibiade Neapărat!

Socrate Nu cumva atunci – ceea ce eu întrebasem – „mai binele” când e vorba de a face sau nu război, cu cine da şi cu cine nu, când da şi când nu, se referă la a decide ce e mai drept?

Alcibiade. Se pare că da.

IV

d Socrate Cum aşa, dragă Alcibiade? Oare nu-ţi dai seama că nu cunoşti acest lucru? 9 Sau l-ai învăţat în ascuns de mine, tot ducându-te la un dascăl care te-a învăţat să deosebeşti dreptul de nedrept? Şi cine e dascălul ăsta? Zi-mi-l şi mie, pentru ca să mă recomanzi şi pe mine lui ca pe un nou elev!

alcibiade îţi râzi de mine, Socrate!

Socrate Nu, mă jur pe zeul tău şi al meu, cel al Prieteniei! Deloc n-aş jura strâmb pe el? 10 însă, dacă ai numele omului, spune-mi e cine este.

alcibiade Ei bine, şi dacă nu-l am? Crezi că altminteri n-aş putea avea cunoaşterea celor drepte şi a celor nedrepte?

Socrate Ba ai putea, cu condiţia s-o fi descoperit.

alcibiade însă tu socoteşti că eu n-aş fi putut s-o descopăr?

Socrate Ba da, cu condiţia s-o fi căutat.

alcibiade şi tu crezi că eu n-aş fi putut s-o caut!

Socrate Ba da, dacă te-ai fi gândit cândva că nu o posezi.

alcibiade Atunci nu a existat un moment când să am sentimentul ăsta?

Socrate chiar aşa! Poţi indica acel moment când te-ai gândit 110 ci că nu cunoşti lucrurile drepte şi pe cele nedrepte? Uite, anul trecut ai cercetat şi nu credeai că ai cunoştinţa aceasta? Sau credeai că o ai? Spune-mi adevărul, ca să nu fie fără rost dialogul nostru.

alcibiade Anul trecut credeam că le ştiu.

Socrate Acum doi ani, acum trei, patru ani, nu era la fel?

alcibiade la fel.

Socrate Dar mai înainte erai un copil, nu-i aşa?

alcibiade Da.

socrat ştiu că şi pe atunci credeai că ai această cunoaştere.

alcibiade De unde ştii?

Socrate De multe ori te-am auzit, la şcoală sau în alte locuri, b când erai copil şi jucai zaruri sau alt joc, că nu erai deloc încurcat în ceea ce priveşte dreptatea şi nedreptatea, ci tare şi cu curaj spuneai despre oricare copil că e rău, nedrept şi comite o nedreptate. Nu-i adevărat ceea ce spun?

alcibiade Dar ce puteam să fac, Socrate, când cineva se purta nedrept cu mine?

Socrate Tu spui „ce puteam să fac” când se întâmplă să ignori dacă eşti sau nu supus unei nedreptăţi?

alcibiade Pe Zeus, dar nu ignoram, ci ştiam foarte bine că suflec risem o nedreptate!

Socrate Consideri deci că aveai cunoaşterea celor drepte şi nedrepte, deşi erai un copil?

Alcibiade chiar aşa. Aveam cunoaşterea lor.

Socrate când anume ai căpătat-o? Doar nu în momentul când gândeai că o posezi!

Alcibiade Nu, desigur.

Socrate când deci te credeai un ignorant? Cercetează: nu vei găsi acel moment.

Alcibiade Pe Zeus, Socrate, nu pot într-adevăr spune nimic! d Socrate Deci nu cunoşti ce-i drept şi nedrept datorită descoperirii proprii!

Alcibiade. Se pare că nu.

Socrate Dar ai spus că nici datorită învăţării nu cunoşti aceste lucruri. Or, dacă nici nu le-ai descoperit singur, nici nu le-ai învăţat de la un altul, cum de le cunoşti şi din ce sursă?

Alcibiade Pesemne că n-a fost corect să spun că le cunosc datorită propriei descoperiri.

Socrate Dar în ce fel s-a întâmplat?

Alcibiade Le-am aflat şi eu, presupun, la fel ca restul oamenilor.

Socrate Ajungem din nou la acelaşi argument: de unde le-ai aflat? 11 Lămureşte-mă şi pe mine!

e Alcibiade De la mulţime.

Socrate Dacă indici mulţimea, nu te refugiezi la nişte dascăli de valoare! 12

Alcibiade Cumva ea nu-i în stare să mă înveţe?

Socrate Nici măcar arta de a juca zaruri nu-i în stare s-o predea!

Iar asta e inferioară cunoaşterii lucrurilor drepte şi nedrepte.

Alcibiade Adevărat.

Socrate Dacă nu-i în stare să predea lucruri inferioare, va fi în stare mulţimea să predea o învăţătură superioară?

Alcibiade Cred că da. Mulţimea poate totuşi să ne înveţe lucruri superioare jocului cu zaruri.

Socrate care anume?

În a Alcibiade De exemplu, de la mulţime am învăţat să vorbesc greceşte. N-aş putea să spun cine mi-a fost învăţător, ci mă refer la aceiaşi oameni despre care tu afirmi că nu sunt nişte dascăli de ispravă.

v Socrate Pentru subiectul ăsta, dragul meu, da,

mulţimea e un bun învăţător şi cu toată dreptatea lecţiile ei ar putea fi lăudate!

alcibiade De ce?

Socrate Fiindcă în legătură cu aceste subiecte mulţimea are ceea ce trebuie să aibă bunii învăţători.

alcibiade la ce te referi?

Socrate Nu ştii că cei care urmează să dea lecţii în legătură cu un subiect trebuie ei înşiși să cunoască mai întâi acel subiect? Sau nu?

alcibiade Cum să nu! b Socrate însă cunoscătorii sunt de acord între ei şi nu au vederi diferite?

alcibiade Da.

Socrate Vei spune oare că sunt cunoscători ai subiectelor asupra cărora au vederi diferite?

ALCIBIADE Deloc.

Socrate Ar putea ei îi învăţători în acele domenii?

alcibiade în niciun fel!

Socrate Bun, dar mulţimea are vederi diferite despre felul în care arată o piatră sau un lemn? Iar dacă pui o întrebare, oare nu sunt toţi de acord cu aceleaşi lucruri şi nu se îndreaptă ei spre aceleaşi e obiecte, când vor să ia o piatră sau un lemn? La fel stau lucrurile cu toate de acest fel. Gândesc că faptul de a şti să vorbeşti greceşte, la care tu te referi, e ceva cam în sensul ăsta. Nu-i aşa?

alcibiade Ba da.

Socrate în asemenea cazuri oamenii sunt de acord şi între ei, cum spuneam, şi cu ei înşiși în privat; iar cetăţile nu au dezacorduri între ele, unele susţinând ceva, altele altceva?

alcibiade Defel.

d Socrate în mod verosimil, în aceste domenii, mulţimea ar fi un bun învăţător.

alcibiade Da.

Socrate Aşadar, dacă am dori să-l facem pe cineva cunoscător în aceste domenii, l-am trimite justificat să înveţe de la mulţime?

alcibiade cu siguranţă.

Socrate Dar dacă am vrea ca el să cunoască nu numai felul în care arată oamenii ori caii, ci şi care sunt buni alergători şi care nu, oare mulţimea ar rămâne un bun învăţător? 13

ALCIBIADE Nu.

Socrate Ai o dovadă suficientă că n-au cunoştinţe şi nu sunt e nişte învăţători acceptabili în faptul că cei mulţi nu sunt deloc de acord între ei despre acele subiecte?

alcibiade Aşa cred.

Socrate Dar dacă am vrea să ştim nu numai în ce fel sunt oamenii, ci şi felul în care sunt cei sănătoşi şi cei bolnavi, oare acum mulţimea va fi un învăţător îndestulător?

ALCIBIADE Nu va fi.

Socrate o dovadă că mulţimea e un rău învăţător ţi-ar fi dacă ai vedea-o în dezacord cu sine?

ALCIBIADE Aşa-i.

Socrate Bun, acum vorbind despre oamenii drepţi şi nedrepţi 112 a şi despre faptele drepte şi cele nedrepte, oare ţi se pare că cei mulţi sunt de acord unii cu alţii şi cu ei înşişi în aceste privinţe?

alcibiade Deloc, pe Zeus, Socrate!

Socrate Ei au cele mai mari divergenţe despre aceste subiecte? alcibiade Foarte mari!

Socrate Nu cred că ai auzit sau ai văzut vreodată oameni care, fiind în atâta dezacord în chestiuni de sănătate şi de boală, să ajungă din cauza asta să se bată între ei şi să se omoare unii pe alţii!

ALCIBIADE Nu.

b Socrate Dar despre cele drepte şi nedrepte ştiu că, fie şi dacă n-ai văzut cum se luptă oamenii, măcar i-ai ascultat pe mulţi alţii şi mai ales pe Homer; căci ai ascultat *Iliada* şi *Odiseea14* alcibiade Bineînţeles, Socrate.

Socrate Dar oare nu se referă aceste poeme la deosebirea dintre cele drepte şi cele nedrepte?

ALCIBIADE Ba da.

Socrate Bătăliile şi omorurile dintre ahei şi troieni nu

din această deosebire s-au produs şi, la fel, conflictul dintre peţitorii Penelopei şi Odiseu?

Alcibiade E adevărat ce spui. e soc RATE Cred că şi cei care au murit la Tanagra, dintre atenieni, lacedemonieni şi beoţieni, cât şi cei de mai târziu, morţi la Coroneea, printre care şi tatăl tău, Cleinias, nu s-au dezbinat pentru nimic altceva decât pentru dreptate şi nedreptate – ceea ce i-a făcut să se lupte şi să se omoare. Nu-i aşa?

Alcibiade Adevărat.

Socrate Oare să afirmăm că acei oameni cunosc subiectele despre care au opinii atât de puternic divergente, încât diferendul d dintre ei să-i determine să comită unii faţă de alţii cele mai dure acţiuni?

Alcibiade Nu pare a fi aşa.

Socrate Prin urmare tu trimiţi la acei învăţători despre care eşti de acord că nu au cunoaştere?

Alcibiade. Se pare că aşa am făcut.

Socrate Atunci cum ar fi plauzibil ca tu să cunoşti cele drepte şi cele nedrepte, în legătură cu care rătăceşti în opinii în asemenea măsură şi nu pare nici că le înveţi de la cineva, nici că le descoperi singur?

vi

Alcibiade Din ceea ce tu spui nu-i plauzibil? 5

Socrate Stai, nu-i corect ceea ce tocmai ai spus, Alcibiade?

Alcibiade Ce anume?

Socrate Cum că eîi spun toate astea. e

Alcibiade Adică? Nu tu afirmi că nu am cunoaşterea lucrurilor drepte şi nedrepte?

Socrate Nicidecum.

alcibiade Atunci eu afirm?

SOCRATE Da.

alcibiade Cum aşa?

Socrate îţi voi arăta în felul următor: dacă te întreb ce e mai mult – doi sau unu, vei spune că doi?

alcibiade Desigur.

SOCRATE Cu cât?

ALCIBIADE Cu unu.

Socrate Cine dintre noi spune că doi e mai mult cu unu decât unu?

ALCIBIADE Eu.

Socrate Eu însă sunt cel care întreabă, iar tu ai răspuns? alcibiade Da.

113 a Socrate Oare eu, cel care întreb, se pare că fac afirmaţiile despre subiectul respectiv, sau tu, cel care răspunzi?

ALCIBIADE Eu.16

Socrate Dar dacă eu întreb care sunt literele cuvântului „Socrate”, iar tu mi-ai spune, cine e acela care face afirmaţia?

ALCIBIADE Eu.

Socrate Pe scurt, când avem întrebare şi răspuns, oare cel care afirmă un lucru este cel care întreabă, sau cel care răspunde?

alcibiade Aş spune că cel care răspunde, Socrate.

b Socrate Or, de-a lungul întregii discuţii n-am fost eu cel care întreabă?

alcibiade Ba da.

Socrate iar tu cel care răspunde?

alcibiade Desigur.

Socrate Atunci care dintre noi a făcut afirmaţiile respective? alcibiade. Se pare, Socrate, din cele ce s-au convenit, că eu.

Socrate Aşadar ai afirmat că frumosul Alcibiade, feciorul lui Cleinias, este în necunoaşterea celor drepte şi a celor nedrepte, dar îşi închipuie că le cunoaşte, şi că el urmează să se ducă în Adunare spre a le da sfaturi atenienilor despre un subiect pe care îl ignoră complet; nu asta s-a spus?

alcibiade Aşa se pare. e Socrate Vorba lui Euripide, dragă Alcibiade, e cazul „să te auzi pe tine, nu pe mine” 17, fiindcă nu eu sunt cel care fac aceste afirmaţii, ci tu, iar pe mine degeaba mă acuzi! Şi, în fapt, ai dreptate. Căci

ai în minte o acţiune nebunească, prietene, ca să dai lecţii despre un subiect pe care nu-l cunoşti, deoarece ai neglijat să-l înveţi.

VII

alcibiade Cred, Socrate, că atenienii şi restul grecilor arareori se d întreabă în deliberările lor care lucruri sunt mai drepte sau mai nedrepte; ei cred că asemenea chestiuni sunt clare. Lăsând deoparte acest subiect, ei cercetează care lucruri anume vor fi de folos pentru acţiuni. Căci nu cred că sunt identice cele drepte şi cele utile, ci multora le-a fost de folos să comită mari nedreptăţi, în timp ce altora, care s-au comportat drept, nu le-a sosit niciun folos de aici.18

Socrate Ce spui? Dacă sunt diferite cele drepte şi cele folositoare, nu cumva tu crezi că le cunoşti pe cele care sunt de folos oameenilor şi din ce cauză?

alcibiade De ce nu, Socrate? Asta dacă nu cumva mă vei întreba din nou de unde am învăţat asta, sau în ce fel am descoperit-o singur?

Socrate Vai, ce spui! Dacă afirmi ceva incorect şi se întâmplă să fie posibil de arătat asta printr-un argument afirmat anterior, tu crezi că trebuie să avem argumente noi şi alte demonstraţii, ca şi când cele anterioare ar fi nişte haine uzate pe care tu n-ai mai vrea să le porţi, aşteptând ca cineva să-ţi aducă o dovadă curată şi nefolosită! Dar eu nu mă voi sinchisi de glumele tale şi cu atât mai mult 114 a voi întreba de unde ai învăţat să cunoşti folositorul, cine ţi-a fost învăţătorul şi, printr-o unică întrebare, te voi întreba toate acelea de dinainte. Şi e vădit că vei ajunge în aceeaşi situaţie şi nu vei putea arăta nici că le cunoşti, fiindcă le-ai fi descoperit, nici fiindcă le-ai fi învăţat. Însă, de vreme ce te răsfeţi şi nu mai vrei să guşti cu b plăcere din acelaşi argument, am să-l las deoparte, nemailămurind dacă tu ştii ori nu ce-i de folos atenienilor. De ce însă nu mi-ai arăta dacă cele drepte şi cele folositoare sunt identice sau diferite? Dacă vrei, întreabă-mă, aşa cum te-am întrebat eu pe tine; ori, dacă nu, dezvoltă subiectul după placul tău!

alcibiade Nu ştiu, Socrate, dacă aş fi capabil să dezvolt subiectul înaintea ta.

Socrate Dragul meu, consideră că eu sunt Adunarea poporului; iar acolo tu va trebui să convingi pe fiecare în parte. Nu-i aşa?

alcibiade Da.

e Socrate Dar ţine de acelaşi om ca să convingă şi pe individ, şi pe grup de ceea ce cunoaşte, după cum gramaticianul convinge în legătură cu literele atât pe unul singur, cât şi pe mulţi?

alcibiade Da.

Socrate Dar oare despre număr nu acelaşi om va convinge atât pe unul singur, cât şi pe mulţi?

alcibiade Da.

Socrate Acesta va fi cunoscătorul, aritmeticianul?

alcibiade chiar aşa.

Socrate Dar nu şi tu poţi convinge pe unul singur de ceea ce poţi convinge şi pe mulţi?

alcibiade Verosimil.

Socrate E clar că acestea sunt tocmai lucrurile pe care le cunoşti.

ALCIBIADE Da.

Socrate Nu oare prin asta numai diferă acela care vorbeşte dintr-o discuţie privată, ca a noastră, de oratorul din Adunare, prin aceea că acesta convinge de aceleaşi lucruri pe oameni în grup, în timp ce primul convinge pe câte unul singur?

alcibiade Aşa se arată.

Socrate Atunci, de vreme ce ţine de acelaşi om ca să convingă şi pe mulţi, şi pe fiecare în parte, exersează în cazul meu şi străduieşte-te să-mi arăţi că dreptatea uneori nu e de folos! 19

alcibiade întreci orice măsură20, Socrate!

Socrate Tocmai cu lipsa mea de măsură urmează să te conving de contrariul tezei de care tu nu vrei să mă convingi pe mine.

alcibiade Vorbeşte.

Socrate Răspunde numai la ceea ce te întreb.

alcibiade Nu, ci tu însuţi vorbeşte! 21 e Socrate Ce, nu doreşti să capeţi o convingere cât se poate de solidă?

alcibiade Ba cât se poate!

Socrate Atunci, dacă ai spune „lucrurile stau astfel”, ai avea o convingere foarte solidă?

alcibiade Aşa mi se pare.

Socrate Răspunde, aşadar. Şi dacă tu nu te vei auzi pe tine însuţi, cum că cele drepte sunt folositoare, n-o vei crede nici când o spune un altul.

alcibiade N-o voi crede, ci trebuie dat un răspuns. Căci nu cred că va ieşi de aici vreo pagubă.

Socrate Eşti un bun profet! Aşadar spune-mi: susţii că dintre 115 a cele drepte unele folosesc, iar unele nu?

alcibiade Da.

Socrate Atunci unele dintre cele drepte sunt frumoase22, altele – nu?

alcibiade Ce vrei să spui cu această întrebare?

Socrate Oare ţi s-a părut că cineva face lucruri urâte, dar drepte?

alcibiade Nu mi s-a părut.

Socrate Ci toate cele drepte sunt frumoase?

alcibiade Da.

Socrate Dar ce întâmplă cu cele frumoase? Oare ele toate sunt bune23, sau unele da, altele nu?

alcibiade Aşa cred, Socrate, că unele lucruri frumoase sunt rele.

Socrate iar unele urâte sunt bune?

alcibiade Da.

b Socrate Te referi cumva la ceva de acest tip? Mai mulţi oameni la război, când dau ajutor unui camarad sau unei rude, sunt răniţi sau mor; însă alţii nu sar într-ajutor, deşi era de datoria lor, şi pleacă nevătămaţi?

Alcibiade chiar la asta.

Socrate Atunci numeşti un atare ajutor „frumos” în raport cu acţiunea de a-i salva pe cei faţă de care există această datorie. Asta se cheamă „curaj”, nu-i aşa?

ALCIBIADE Da.

Socrate Acţiunea e însă rea în raport cu moartea şi rănile, nu-i aşa?

ALCIBIADE Da.

Socrate însă nu-i ceva curajul şi altceva moartea?

Alcibiade Bineînţeles.

e Socrate Atunci a da ajutor prietenilor nu-i deopotrivă frumos şi rău în raport cu acelaşi lucru!

Alcibiade Nu pare a fi.

Socrate Vezi atunci dacă nu cumva în măsura în care e frumos, e şi bun: după cum şi aici, în raport cu curajul ai admis că ajutorul este ceva frumos. Cercetează acest lucru, curajul, dacă e bun sau rău. Fă-o în felul următor: ce fel de lucruri ai primi să ai – bune sau rele?

ALCIBIADE Bune.

d Socrate Aşadar pe cele mai bune le-ai primi în măsura cea mai mare şi cel mai puţin ai primi să te lipseşti de unele asemănătoare? Alcibiade Cum altminteri?

Socrate Dar ce spui despre curaj? în ce măsură ai primi să te lipseşti de el?

Alcibiade N-aş primi să trăiesc ca un laş!

Socrate Laşitatea deci ţi se pare a fi maximul rău.

ALCIBIADE Aşa-i.

Socrate la egalitate cu moartea, se pare.

ALCIBIADE Da.

Socrate Dar oare viaţa şi curajul nu sunt opuse în cea mai mare măsură morţii şi laşităţii?

ALCIBIADE Da.

Socrate Pe unele le-ai vrea cel mai mult, pe celelalte-cel mai e puţin.

alcibiade Desigur.

Socrate Oare fiindcă pe unele le consideri foarte bune, iar pe celelalte foarte rele?

ALCIBIADE Absolut.

Socrate Prin urmare tu consideri curajul ca fiind printre cele foarte bune, iar moartea printre cele foarte rele?

alcibiade Aşa e.

Socrate Ajutorul dat prietenilor în război, în măsura în care e ceva frumos, l-ai numit „frumos” în raport cu activitatea unui bine, aceea a curajului?

alcibiade într-adevăr.

Socrate Dar în raport cu activitatea unui rău, a morţii, ajutorul e un rău?

alcibiade Da.

Socrate Aşadar e just să descriem fiecare activitate în acest fel: dacă o numeşti „rea” în măsura în care produce un rău, ea tre116 a buie numită „bună” în măsura în care produce un bine.

alcibiade Aşa cred.

Socrate însă, în măsura în care e bună, ea e frumoasă şi, în măsura în care e rea, e urâtă?

alcibiade Da.

Socrate Aşadar, spunând că ajutorul dat prietenilor în război e frumos sub un anumit raport, dar e rău sub un alt raport, nu afirmi nimic diferit decât dacă ai spune că el este bun sub un anumit raport şi e rău sub un altul.

alcibiade Cred că-i adevărat ce spui, Socrate.

Socrate Atunci niciunul dintre lucrurile frumoase, în măsura în care e frumos, nu-i rău, şi niciunul dintre lucrurile urâte, în măsura în care-i urât, nu-i bun.

alcibiade. Se pare că nu.24 b Socrate în plus, cercetează şi în modul următor: cel care procedează frumos nu face şi bine?

ALCIBIADE Ba da.

Socrate Dar oamenii care fac bine nu sunt fericiţi? 25

Alcibiade Cum să nu?

Socrate sunt fericiţi datorită posesiei unor lucruri bune?

ALCIBIADE Desigur.

Socrate Ei le dobândesc fiindcă fac bine şi trăiesc frumos?

ALCIBIADE Da.

Socrate să faci bine, deci, e ceva bun?

Alcibiade Bineînţeles.

Socrate Dar este ceva frumos bine-facerea? 26

ALCIBIADE Da.

e Socrate Aşadar, din nou ne-a apărut că frumos şi bine sunt acelaşi lucru.

Alcibiade Aşa se pare.

Socrate Orice vom afla ca fiind frumos îl vom afla şi ca fiind bun – rezultă cel puţin din argumentul acesta.

Alcibiade cu necesitate.

Socrate Bun, dar lucrurile bune folosesc, sau nu?

ALCIBIADE Folosesc.

Socrate îţi aminteşti cu ce am fost de acord în legătură cu cele drepte?

Alcibiade Cred că faptul că e necesar ca cei care fac fapte drepte să facă lucruri frumoase.

Socrate Dar cei care fac fapte frumoase fac lucruri bune?

ALCIBIADE Da.

d Socrate Or, lucrurile bune sunt de folos?

ALCIBIADE Da.

Socrate Cele drepte, aşadar, Alcibiade, sunt folositoare! 27

Alcibiade Aşa se pare.

Socrate Bun, dar nu eşti tu cel care afirmă aceste teze, iar eu – cel care întreabă?

Alcibiade Astfel se arată că suntem.

Socrate Dacă, prin urmare, cineva se va ridica pentru a da sfaturi fie atenienilor, fie peparetienilor28, crezând că are cunoştinţa celor drepte şi nedrepte, însă va afirma că cele drepte sunt uneori rele, oare nu vei râde de el, dat fiind că tu susţii că cele drepte şi cele folositoare sunt identice? 29 e alcibiade Ah, mă jur pe zei, Socrate, nici eu nu mai ştiu ce spun! Mă simt cât se poate de ciudat, iar când tu întrebi, trec de la o opinie la alta!

Socrate şi tu ignori ce-i cu sentimentul ăsta?

alcibiade întru totul.

Socrate Dacă cineva te-ar întreba dacă ai doi sau trei

ochi, ori două sau patru mâini, ori altceva de acest gen, oare crezi că ai răspunde ba una, ba alta, sau ai răspunde mereu la fel?

alcibiade Mă tem că nu mai ştiu ce-i cu mine; totuşi cred că 117 a aş răspunde mereu la fel.

Socrate Oare fiindcă le cunoşti? Nu ăsta-i motivul?

alcibiade Cred că da.

Socrate E limpede deci că nu cunoşti lucrurile despre care fără voie dai răspunsuri contrare.

alcibiade E plauzibil.

Socrate Tu, când răspunzi în legătură cu lucrurile drepte şi nedrepte, cu cele frumoase şi urâte, cu cele rele şi bune, cu cele folositoare şi cele care nu-s, spui că-ţi tot schimbi opinia; nu-i limpede că ţi-o schimbi fiindcă nu le cunoşti?

alcibiade Aşa e. b Socrate Aşadar, lucrurile stau astfel? Când cineva nu cunoaşte ceva, e necesar ca în mintea lui să-şi tot schimbe opinia în legătură cu acel lucru?

alcibiade Desigur.

Socrate Dar oare tu ştii cum să te ridici la cer?

alcibiade Pe Zeus, nu ştiu!

Socrate însă oare opinia ta se schimbă în legătură cu acest fapt?

ALCIBIADE Deloc.

Socrate Cunoşti motivul, sau să ţi-l arăt?

alcibiade Arată-mi-l.

Socrate Fiindcă, dragul meu, necunoscând lucrul respectiv, nici nu-ţi închipui că-l cunoşti.

e alcibiade Ce vrei să spui cu asta?

Socrate Uite-te laolaltă cu mine: oare îţi schimbi opinia despre lucrurile pe care nu le cunoşti, ştiind însă că nu le cunoşti? De pildă, ştii că nu ştii să găteşti?

ALCIBIADE Ştiu.

Socrate Oare îţi dai cu părerea cum ar trebui să găteşti şi-ţi tot schimbi părerea în legătură cu acest subiect, sau te încredinţezi cunoscătorului?

alcibiade în acest din urmă fel procedez.

Socrate Dar dacă ai naviga cu o navă, oare ţi-ai tot da cu părеd rea dacă trebuie să ţii cârma înăuntru sau în afară şi, neştiind răspunsul, ţi-ai tot schimba părerea? Sau ai încredinţa cârmaciului treaba, rămânând liniştit?

alcibiade Aş încredinţa cârmaciului treaba.

Socrate Prin urmare, tu nu-ţi schimbi părerea despre lucrurile pe care nu le ştii, cu condiţia însă să ştii că nu le ştii?

alcibiade. Se pare că nu fac astfel.

Socrate îţi dai seama că şi erorile în acţiune sunt cauzate de această ignoranţă – aceea a omului care-şi închipuie că ştie, fără a şti?

alcibiade Ce vrei să spui?

Socrate Oare ne apucăm să facem ceva atunci când ne închipuim că ştim ceea ce facem?

e alcibiade Da.

Socrate Dar când oamenii nu-şi închipuie că ştiu, încredinţează acţiunea altora?

alcibiade Ba da.

Socrate Aşadar, acest tip de neştiutori trăiesc fără greşeli, fiindcă încredinţează altora acele chestiuni?

alcibiade Da.

Socrate Dar cine sunt cei care fac greşeli? Căci ei nu sunt cei care ştiu!

alcibiade Nu, fireşte.

Socrate Deoarece nu greşesc nici oamenii care ştiu, nici aceia dintre cei care nu ştiu, dar care ştiu că nu ştiu, oare mai rămân alţii 118 a care să greşească, în afara celor care nu ştiu, dar îşi închipuie că ştiu?

alcibiade Nu mai rămân, ci chiar ei sunt.

Socrate Prin urmare, această ignoranţă este o cauză a relelor şi e neştiinţa cea reprobabilă?

alcibiade Da.30

Socrate Prin urmare, când vine vorba despre lucrurile cele mai măreţe, atunci ea este cea mai păguboasă şi urâtă?

alcibiade Pe deplin.

Socrate Bine, dar poţi indica lucruri mai măreţe decât cele drepte, cele frumoase, cele bune şi cele folositoare?

ALCIBIADE Nu pot.

Socrate Dar nu despre ele afirmi că-ţi tot schimbi opinia?

alcibiade Ba da.

Socrate Or, dacă-ţi tot schimbi opinia, nu-i oare limpede, din cele de dinainte, nu numai că tu ignori lucrurile cele mai măreţe31, b dar şi că, fără a le cunoaşte, îţi închipui că le cunoşti?

alcibiade Aşa mi se pare.

XI

Socrate Vai, vai, Alcibiade, în ce situaţie te afli! Ezit să-i pun un nume, totuşi, pentru că suntem între noi doi, trebuie s-o fac: eşti căsătorit, dragul meu, cu neştiinţa cea mai de jos, aşa cum chiar vorbele tale te acuză – tu însuţi te acuzi pe tine însuţi! Iată de ce te arunci să faci politică înainte de a fi fost educat. Însă eşti în situaţia asta nu numai tu, ci şi marea masă a celor care au de-a face cu problemele acestei cetăţi, cu excepţia câtorva, puţini pesemne, e şi a tutorelui tău, Pericle.32

alcibiade. Se spune însă, Socrate, că el n-a ajuns înţelept prin propriile puteri, ci că a fost în contact cu mulţi oameni înţelepţi – cu Pythoclides şi cu Anaxagoras. Şi chiar şi acum, deşi e un om atât de mare, încă se întâlneşte cu Damon în vederea aceluiaşi scop.33 Socrate Bun, dar ai văzut vreun înţelept în vreun domeniu care să fie incapabil să-l facă pe un altul înţelept în materia în care e şi el? De exemplu, cel care te-a învăţat literele era şi el înţelept şi te-a făcut la fel şi pe tine, şi pe oricare altul voia. Nu-i aşa? 34 alcibiade Da.

d Socrate Prin urmare şi tu eşti în stare să-l înveţi pe un altul ceea ce ai învăţat de la el?

alcibiade Da.

Socrate la fel e cazul şi cu cel care cântă la liră şi cu

antrenorul? ALCIBIADE Absolut.

Socrate E o bună dovadă de ştiinţă pentru cei care ştiu ceva, atunci când sunt în stare să-l facă pe un altul să fie ştiutor.

alcibiade Cred că da.

Socrate Atunci poţi să arăţi că Pericle a făcut pe cineva înţelept, începând cu propriii fii?

e alcibiade Care-i sensul întrebării, dacă ambii fii ai lui Pericle s-au născut prostănaci? 35

Socrate Dar pe Cleinias, fratele tău?

alcibiade De ce l-ai indica acum pe Cleinias, un om nebun? Socrate Cleinias e nebun, fiii lui Pericle s-au născut prostănaci; atunci care-i explicaţia în cazul tău, dat fiind că el te trece cu vederea, deşi te afli în situaţia asta?

alcibiade Eu sunt de vină că nu i-am dat atenţie.

119 a Socrate Atunci, dintre ceilalţi atenieni sau dintre străini, indică-mi vreun sclav sau vreun om liber care a devenit mai înţelept, fiindcă a avut contacte cu Pericle, aşa cum eu pot să ţi-l indic pe Pythodoros, fiul lui Isolochos, şi pe Callias, fiul lui Calliades, care, mulţumită lui Zenon – după ce fiecare i-a plătit câte o sută de mine – au devenit înţelepţi şi stimaţi.36

alcibiade Pe Zeus, nu pot indica un astfel de om.

Socrate fie. Ce planuri ai cu tine, însă? Oare să laşi lucrurile aşa cum sunt acum, sau să-ţi dai vreo osteneală?

Alcibiade să judecăm împreună, Socrate. Când tu vorbeşti, b înţeleg şi cad de acord… într-adevăr, cei care se ocupă cu treburile cetăţii, în afară de puţini, mi se par needucaţi.

Socrate şi ce-i cu asta?

Alcibiade Dacă ei ar fi oameni educaţi, cel care ar vrea să se întreacă cu ei ar trebui să fie un om priceput şi antrenat, ca şi cum s-ar bate cu nişte atleţi; dar, pentru că în fapt şi ei au ajuns la treburile cetăţii în chip de amatori, de ce ar trebui să mă antrenez şi să mă strădui să învăţ? Ştiu bine că-i voi întrece cu mult prin talentele e mele naturale! 37

Socrate Vai, vai, ce tot spui, dragă! Cât de nepotrivită spusă în raport cu înfăţişarea şi cu celelalte calităţi ale tale!

Alcibiade De ce şi la ce te referi, Socrate?

Socrate sunt supărat pentru tine şi pentru iubirea mea pentru tine.

ALCIBIADE De ce?

Socrate Fiindcă ai considerat demn să te iei la întrecere cu oamenii de aici.

Alcibiade Dar cu care să mă iau la întrecere?

Socrate E asta o întrebare vrednică de un bărbat care se consid deră plin de gânduri măreţe?

Alcibiade Ce tot spui? Nu cu oamenii de aici mă întrec?

Socrate Dacă te-ai gândi să cârmuieşti o triremă într-o luptă navală, ţi-ar fi de ajuns să fii cel mai bun la cârmit dintre camarazii tăi? Sau, considerând asta necesar oricum, ai privi către adversarii adevăraţi, şi nu, ca acum, către camarazii alături de care lupţi? Pe aceştia trebuie să-i întreci în asemenea măsură, încât să nu le treacă e prin minte să te combată, ci, înjosiţi, să-ţi stea alături în lupta împotriva inamicilor, dacă cu adevărat gândeşti să arăţi o faptă frumoasă şi demnă de tine şi de cetate.

alcibiade Aşa şi gândesc!

Socrate Aşadar, e demn de tine să apreciezi că eşti superior soldaţilor, dar să nu priveşti către conducătorii adversarilor, întrebându-te dacă te-ai putea arăta superior lor, cugetând la ei şi antrenându-te pentru ei?

120 a alcibiade la care conducători te referi, Socrate?

Socrate Nu ştii că cetatea noastră poartă adesea război cu lacedemonienii şi cu Marele Rege?

alcibiade Adevărat ce zici.

Socrate Atunci, având în minte să fii conducătorul acestei cetăţi, dacă ai lua în calcul că va trebui să lupţi împotriva regilor lacedemonienilor şi ai celor ai perşilor, ai lua în calcul corect lucrurile? 38 alcibiade Pare că e adevărat ce spui.

Socrate Deloc, iubite, ci tu trebuie să priveşti la Meidias, cresbcătorul de prepeliţe39, şi la alţii de acelaşi soi, care se apucă de treburile statului încă purtând în suflet „plete de sclavi” 40 – după cum ar zice femeile – din cauza lipsei de cultură, de care încă n-au scăpat; în plus, vorbind un dialect barbar, ei au sosit ca să linguşească cetatea, nu ca să o conducă! La ăştia despre care vorbesc să te uiţi, neglijându-te pe tine41, şi să nu înveţi ce ţine de învăţătură, când urmează să dai o bătălie atât de mare, nici să nu te antrenezi e cu ce e necesar şi, pregătit astfel pe deplin, aşa să te îndrepţi către activităţile cetăţii?

alcibiade Cred că ai dreptate, Socrate. Totuşi, mi se pare că nici generalii lacedemonieni, nici regii perşilor nu se deosebesc de ceilalţi.

Socrate Cercetează, dragă, această opinie pe care o formulezi! alcibiade Despre ce anume?

Socrate Mai întâi: oare crezi că e nevoie să te ocupi mai mult d de tine însuţi, atunci când te temi de ei şi îi consideri de temut, sau nu?

alcibiade E clar că /ar fi nevoie/, dacă i-aş socoti de temut.

Socrate Oare consideri că, dacă te ocupi de tine însuţi, vei fi vătămat în vreun fel?

alcibiade Deloc, ci voi avea un mare profit.

Socrate Aşadar, sub acest prim aspect, ideea ta despre acei inamici e rea.

alcibiade Adevărat.

Socrate în al doilea rând, observă din fapte plauzibile că ea e şi falsă.

alcibiade Cum aşa?

Socrate Oare e probabil ca naturile mai bune să se nască în neamurile nobile, sau nu? e alcibiade E limpede că în cele nobile.

Socrate Atunci cei bine dotaţi de la natură, dacă vor fi şi bine educaţi, vor ajunge astfel desăvârşiţi în virtute?

alcibiade Necesar.

XIII

Socrate să cercetăm aşadar, comparând ce-i al nostru cu ce-i al lor. Mai întâi să vedem dacă regii lacedemonieni şi perşi par a fi de neam mai rău decât noi. Oare nu ştim noi că primii sunt descendent lui Heracle, iar ceilalţi – ai lui Achaimenes, şi că neamul lui Heracle şi cel al lui Achaimenes urcă la Perseu, fiul lui Zeus?

alcibiade Dar şi neamul meu, Socrate, urcă până la Eurysaces, 121 a iar al lui Eurysaces ajunge la Zeus.

Socrate şi al meu, dragă Alcibiade, merge până la Dedal, iar Dedal e urmaşul lui Hefaistos, fiul lui Zeus! 42 Numai că neamurile lor, de la începutul începutului, sunt regi şi fii de regi până la Zeus – unii domnind peste Argos şi Lacedemona, ceilalţi domnind dintotdeauna peste Persia şi adesea şi peste Asia, precum e cazul şi acum. Dar noi suntem nişte simpli particulari, la fel ca şi părinţii noştri. Iar dacă ar trebui să-i prezinţi lui Artaxerxe, fiul lui Xerxe, atât pe strămoşii tăi, cât şi patria lui Eurysaces, Salamina, ori chiar b Egina, patria lui Eac, strămoşul, vai cât de mult râs ai stârni! Mă tem că vom ieşi mai prejos de acei oameni în ceea ce priveşte măreţia neamului şi restul creşterii.

Sau nu ştii cât de mari sunt posesiunile regilor lacedemonieni? Soţiile lor sunt păzite prin grija statului de către efori, pentru ca, pe cât posibil, regele să nu se nască în ascuns, din alt bărbat în afară e heraclizilor. Iar regele perşilor e atât de sus, încât nimeni nu are vreo suspiciune că regele s-ar putea naşte din alt bărbat în afara sa. Iată de ce soţia regelui nici măcar nu e sub pază, în afara pazei date de teamă. Iar când se naşte fiul cel mai vârstnic, căruia îi revine domnia, mai întâi sărbătoresc toţi cei din palatul regelui; apoi, în anii următori, de ziua aceea de naştere a regelui întreaga Asie aduce jertfe şi sărbătoreşte. Dar când ne naştem noi, vorba poetului comic, d „abia de bagă de seamă vecinii”, Alcibiade! 43

După naştere, copilul regal este crescut nu de către o doică puţin vrednică, ci de către eunuci, aceia care ar părea cei mai buni dintre cei de la curtea regelui. Lor le

revine să se ocupe cu tot ceea ce-l priveşte pe nou-născut şi mai ales se străduie să-l facă cât mai frumos posibil, modelând şi îndreptând membrele copilului. Şi, e fiindcă fac asta, sunt ţinuţi la mare cinste. Iar după ce copiii împlinesc şapte ani, capătă cai şi ajung la dascălii de călărie şi încep să meargă la vânătoare. Iar când copilul împlineşte paisprezece ani e preluat de cei pe care perşii îi numesc „pedagogii regali”: sunt aleşi patru bărbaţi maturi, care s-au arătat cei mai buni – cel mai înţe122 a lept, cel mai drept, cel mai cuminte şi cel mai curajos.44 Dintre aceştia, primul îl învaţă magia lui Zoroastru, fiul lui Horomazes: asta înseamnă slujirea zeilor; îl învaţă şi ceea ce revine unui rege. Cel mai drept îl învaţă să spună adevărul de-a lungul întregii vieţi; cel mai cuminte îl învaţă să nu se lase condus nici măcar de o singură plăcere, pentru ca să se obişnuiască să fie liber şi cu adevărat rege, mai întâi domnind peste sine însuşi, şi nu rob. Cel mai curajos îl pregăteşte să fie fără frică şi netemător, fiindcă e sclav atunci b când s-ar înfricoşa. Iar ţie, Alcibiade, Pericle ţi l-a pus pedagog pe Zopyros tracul, adică pe cel mai nefolositor dintre sclavi din cauza bătrâneţii! Aş mai putea să-ţi descriu şi restul creşterii şi educaţiei adversarilor, de n-ar fi o sarcină prea mare. Dar şi astea sunt suficiente ca să ţi le-arate şi pe celelalte, care le vin pe urme. Cât priveşte naşterea ta, Alcibiade, creşterea şi educaţia (ori a aproape oricărui alt atenian), ele nu interesează pe nimeni, afară dacă nu cumva e cineva îndrăgostit de tine.45 Iar dacă ai vrea să priveşti bogăţiile, luxul, veşmintele, trenele, alifiile parfumate, mulţimea slujitorilor e şi tot restul delicateţelor persane, te-ai ruşina cu tine, dându-ţi seama în ce măsură eşti mai prejos decât ei.

Şi dacă, iarăşi, te-ai uita la cuminţenia, la ordinea, la puterea de a îndura, la buna dispoziţie, la măreţia cugetării, la disciplina, la curajul, la tăria de caracter, la iubirea de trudă, de victorii şi de onoare ale lacedemonienilor, te-ai putea socoti un copil în toate de acestea. Şi dacă dai atenţie bogăţiei şi crezi că reprezinţi

ceva prin ea, nici lucrul următor să nu rămână nerostit de noi, dacă va fi să cunoşti unde te afli: căci, dacă vrei să vezi avuţiile lacedemonienilor, vei afla că cele ale noastre sunt cu mult inferioare celor de acolo. Căci, privitor la pământul pe care-l posedă – al lor şi al Messenei –, nimeni nu s-ar putea îndoi de superioritatea acestuia faţă de pământul nostru, nici sub raportul dimensiunii, nici al calităţii, nici sub cel al posesiei sclavilor şi mai ales a hiloţilor, nici a cailor şi a e turmelor care pasc în Messena. Dar, chiar dacă le lăsăm pe astea deoparte, nu există în întreaga Grecie atâta aur şi argint cât există numai la lacedemonieni. Într-adevăr, de-a lungul a multe generaţii, banii intră acolo de la toţi grecii şi de multe ori şi de la barbari, însă de la ei nu mai iese nicăieri. E exact ca în fabula lui Esop – aceea 123 a când vulpea i-a vorbit leului – la fel şi urmele banilor ce intră în Lacedemona sunt vădite, dar nimeni nu poate vedea urmele banilor care ies! Astfel încât trebuie ştiut că şi în materie de aur şi de argint lacedemonienii sunt cei mai bogaţi dintre greci, iar dintre ei, regele lor e tot astfel. Căci regilor le revin la ei taxele şi veniturile cele mai mari; în plus există şi tributul regal, care nu-i mic, pe care lacedemonienii îl plătesc regilor. b însă bogăţiile lacedemonienilor, dacă sunt mari în raport cu ce au grecii, în raport cu ce au perşii şi regii lor sunt un nimic! Odată am auzit un om demn de încredere, dintre cei care au ajuns la rege, că străbătuse un teritoriu mare şi frumos, timp de aproape o zi de mers, pe care localnicii îl numeau „centura soţiei regelui”; şi că există şi un altul, pe care îl numesc „vălul”, cât şi multe alte locuri e frumoase şi mănoase, ale căror denumiri sunt alese după podoaba soţiei regelui: fiecare loc îşi ia numele după câte o parte a podoabei şi a veşmintelor reginei.

Eu cred că, dacă cineva i-ar spune mamei regelui, soţia lui Xerxe, Amestris, că „cel care şi-a pus în minte să-l provoace pe fiul tău e fiul Deinomachei, ale cărei podoabe valorează poate cincizeci de mine, cel mult, şi că fiul ei nu posedă la Erchia nici trei sute de plethre”, ea s-ar mira,

întrebându-se pe ce se bizuie acest Alcibiade d care îşi pune în gând să se confrunte cu Artaxerxe. Şi cred că ea ar spune că acest bărbat nu se poate bizui pe altceva decât pe sârguinţă şi înţelepciune. Căci aceste calităţi sunt singurele considerate vrednice la greci. Apoi însă ce-ar fi, dacă ar afla că acest Alcibiade se apucă de luptă, neavând încă bine douăzeci de ani, apoi că e complet fără educaţie? În plus, ce-ar fi dacă ar afla că, atunci când cel care-l iubeşte îi spune că trebuie să se ducă să-l înfrunte pe rege e astfel, mai întâi învăţând, dându-şi silinţa şi antrenându-se, el refuză şi declară că e îndestulător aşa cum stau lucrurile? Cred că regina s-ar mira şi ar întreba: „Pe ce oare se bizuie junele?” Iar dacă i-am spune că pe frumuseţe, statură, pe neam, pe avere şi pe talentele naturii, ar socoti, dragă Alcibiade, că suntem nebuni, comparând toate acestea cu ceea ce posedă fiul ei.

124 a Mai cred că Lămpido, fiica lui Leotychides, soţia lui Archidamos şi mama lui Agis46 – toţi au fost regi ai Spartei –, s-ar mira şi ea comparând ceea ce au lacedemonienii cu ce ai tu, dacă tu ţi-ai pus în gând să-l înfrunţi pe fiul ei, deşi ai fost crescut atât de rău. Şi totuşi, oare nu ţi se pare ruşinos ca soţiile inamicilor noştri să aibă o mai bună idee despre cum se cade să fim noi, care le suntem adversari, decât e ideea pe care o avem noi despre noi înşine? Dar, iubite, b având încredere şi în mine, şi în inscripţia delfică, hai, *cunoaşte-te pe tine însuţi47*, deoarece aceştia îţi sunt rivalii, şi nu cei pe care îi crezi! Şi prin nimic altceva nu-i vom învinge, în afara silinţei şi a artei. Iar dacă vei eşua în vreuna dintre aceste privinţe, vei eşua şi în a-ţi asigura printre greci şi barbari renumele – lucru de care mi se pare că eşti îndrăgostit ca nimeni altul de altceva!

alcibiade Atunci care e silinţa pe care trebuie s-o am, Socrate? Poţi să-mi explici? Căci mi se pare că ai vorbit cum nu se poate mai adevărat.

Socrate Da, pot. Însă trebuie să chibzuim laolaltă în ce fel am putea ajunge cât mai buni. Fiindcă eu nu vorbesc

despre tine în ce e fel trebuie tu să fii educat, iar despre mine nu. Într-adevăr, eu nu mă deosebesc de tine prin nimic, în afară de un singur lucru.

alcibiade care anume?

Socrate Tutorele meu, Alcibiade, e mai bun şi mai înţelept decât e Pericle al tău.

alcibiade Cine-i acela?

Socrate Un Zeu, Alcibiade, cel care până azi nu mi-a îngăduit să-ţi vorbesc. Şi afirm, încrezându-mă în el, că vei ajunge plin de strălucire datorită nimănui altcuiva în afara mea!

alcibiade Glumeşti, Socrate! d Socrate Poate. Adevărul e totuşi că avem nevoie să ne dăm silinţa, mai curând toţi oamenii, dar mai ales noi doi foarte mult.

alcibiade în ceea ce mă priveşte, nu-i greşit.

Socrate Nici în ceea ce mă priveşte pe mine.

alcibiade Atunci ce ar trebui să facem?

Socrate să nu ne lăsăm păgubaşi şi nici să fim slabi.

alcibiade într-adevăr, nu se cade, Socrate.

xv Socrate Nu, ci trebuie să cercetăm în comun. Spune-mi: afirmăm e că vrem să fim cât mai buni, nu-i aşa?

alcibiade Da.

Socrate în ce virtute?

alcibiade E clar că în cea posedată de oamenii buni.

Socrate Buni la ce?

alcibiade Buni să rezolve treburi.

Socrate Ce fel de treburi? Privitoare la cai?

ALCIBIADE Nu.

Socrate Căci atunci ne-am duce la cei pricepuţi la cai.

ALCIBIADE Da.

Socrate Te referi cumva la treburile navale?

ALCIBIADE Nu.

Socrate Căci ne-am duce la specialiştii în nave.

ALCIBIADE Da.

Socrate Atunci la ce fel de treburi? Pe ele cine le rezolvă?

Alcibiade Cele pe care le rezolvă atenienii de bună condiţie.48 125 a Socrate îi numeşti „de bună condiţie” pe cei cu minte, sau pe cei fără minte?

Alcibiade Pe cei cu minte.49

Socrate însă acolo unde fiecare om are minte, acolo e şi bun?

ALCIBIADE Da.

Socrate iar acolo unde-i fără minte, e rău?

ALCIBIADE Absolut.

Socrate E bun, aşadar, la acele lucruri?

ALCIBIADE E bun.

Socrate Dar oare cizmarul nu-i fără minte când e vorba despre confecţionarea hainelor?

ALCIBIADE Ba da.

b Socrate E rău în domeniul acela.

ALCIBIADE Da.

Socrate Acelaşi om, deci, după argumentul acesta, e şi rău, şi bun.

Alcibiade Aşa se pare.

Socrate Dar oare spui că oamenii buni sunt şi răi?

ALCIBIADE Deloc.

Socrate Atunci la care oameni te referi când îi declari „buni”?

Alcibiade la cei care pot să aibă puterea în cetate.

Socrate Nu puterea asupra cailor, cred?

ALCIBIADE Deloc.

Socrate Ci asupra oamenilor?

ALCIBIADE Da.

Socrate Oare asupra oamenilor bolnavi?

ALCIBIADE Nu.

Socrate Oare asupra oamenilor care navighează?

ALCIBIADE Nu, nu?

Socrate Asupra celor care strâng recolta?

ALCIBIADE Nici.

Socrate Asupra oamenilor care nu fac nimic, sau asupra celor e care fac?

alcibiade Asupra celor care fac.

Socrate Ce fac? încearcă să-mi explici.

alcibiade Mă refer la cei care colaborează între ei şi se folosesc unii de ceilalţi, în felul în care e viaţa noastră în cetăţi.50

Socrate Aşadar te referi la a avea putere peste oameni care se folosesc de oameni?

alcibiade Da.

Socrate Te referi la a avea putere peste supraveghetorii care se folosesc de vâslaşi?

ALCIBIADE Deloc.

Socrate Fiindcă virtutea asta e a cârmaciului.

alcibiade Da.

Socrate Te referi la a avea putere peste flautiştii care conduc cântarea şi se folosesc de oameni care cântă în cor? d alcibiade Defel.

Socrate Asta e virtutea profesorului de cor?

alcibiade chiar aşa.

Socrate Atunci ce vrei să spui cu a fi capabil să ai putere peste oameni care se folosesc de oameni?

alcibiade Mă refer le avea putere peste cei din cetate care sunt părtaşi la cetăţenie51 şi care colaborează unii cu alţii.

Socrate care e această artă? Precum dacă te-aş întreba iarăşi, cum am făcut acum, ce artă face ca să ai putere peste cei care sunt părtaşi la navigaţie?

alcibiade Arta cârmaciului.

Socrate Dar peste cei care sunt părtaşi la cântare – ceea ce s-a e spus acum –, care e ştiinţa care te face să ai putere asupra lor?

alcibiade E cea pe care ai menţionat-o adineaori: ştiinţa profesorului de cor.

Socrate Cum numeşti atunci ştiinţa celor care sunt părtaşi la cetăţenie?

alcibiade o numesc ştiinţa bunei consilieri.52

Socrate Bun, dar reaua consiliere ţi se pare că aparţine cârmacilor?

alcibiade Nu, deloc.

Socrate Ci tot buna consiliere?

126 a alcibiade Aşa cred, şi anume urmăreşte salvarea celor care navighează.

Socrate Corect. Atunci acea bună consiliere despre care vorbeşti ce anume urmăreşte?

alcibiade să guverneze cetatea în vederea binelui şi s-o salveze.

Socrate când cetatea e guvernată mai bine şi e salvată, ce anume e prezent sau absent? De exemplu, dacă tu m-ai întreba: ce anume e prezent, respectiv absent, când corpul e mai bine guvernat şi salvat? Aş spune că sănătatea e prezentă şi că boala e absentă. Nu crezi şi tu?

b alcibiade Ba da.

Socrate şi dacă din nou m-ai întreba: când ochii o duc mai bine, ce anume e prezent? La fel, aş răspunde că e prezentă vederea şi e absentă orbirea; iar la urechi că, dacă e absentă surzenia şi e prezent auzul, urechile devin mai bune şi sunt îngrijite mai bine.

alcibiade Corect.

Socrate Atunci ce anume e prezent, respectiv absent, când cetatea devine mai bună şi când e îngrijită şi guvernată mai bine?

XVI

e alcibiade Eu cred, Socrate, că se întâmplă asta când prietenia53 reciprocă apare la cetăţeni, iar ura şi diviziunea sunt absente. Socrate Numeşti prietenie acordul, sau dezacordul? alcibiade Acordul.

Socrate Dar datorită cărei arte cad de acord cetăţile în privinţa numerelor?

alcibiade Datorită aritmeticii.

Socrate Dar particularii? Nu tot datorită aceleiaşi arte?

alcibiade Da.

Socrate Dar nu şi fiecare se acordă cu sine însuşi tot datorită ei?

alcibiade Ba da.

Socrate Dar oare prin ce artă fiecare om e de acord

cu sine ci însuşi în privinţa stânjenului şi a cotului – anume care dintre ele e mai mare? Oare nu prin arta măsurătorii?

alcibiade Desigur.

Socrate la fel şi indivizii între ei şi cetăţile între ele?

alcibiade Da.

Socrate Dar în privinţa cântarului? Nu-i la fel?

alcibiade Ba da.

Socrate care este deci acordul despre care tu vorbeşti şi la ce se referă el, şi care este arta care îl pregăteşte? Şi oare acel acord, valabil pentru cetate, e valabil şi pentru individ, atât în relaţia cu sine însuşi, cât şi în aceea cu un altul? 54

Socrate care este ea? Răspunde, nu te feri, ci vorbeşte cu curaj! e alcibiade Eu mă refer la prietenia şi acordul pe care tatăl şi mama îl au când îşi iubesc fiul, când fratele se pune în acord cu fratele şi când soţia cu soţul.

Socrate Vrei să spui, Alcibiade, că soţul poate fi de acord cu soţia în privinţa torsului lânii – el, neştiutor, cu ea, care-i ştiutoare?

alcibiade Nu, deloc.

Socrate Dar soţia ar putea fi de acord cu soţul despre arta mili127 a tară, când ea n-a învăţat-o?

alcibiade Câtuşi de puţin.

Socrate Vei spune probabil că asta e o artă bărbătească?

alcibiade într-adevăr.

Socrate Există, după spusele tale, învăţături proprii femeii şi învăţături proprii bărbatului?

ALCIBIADE Aşa-i.

Socrate Acordul soţiilor cu soţii nu se manifestă în aceste cazuri.

ALCIBIADE Nu.

Socrate Nici prietenia nu apare, dacă prietenia e un acord. alcibiade. Se pare că nu.

Socrate Aşadar, nu în măsura în care soţiile îşi văd de treaba lor proprie sunt ele iubite de soţi.

b alcibiade. Se pare că nu.

Socrate Nici bărbaţii nu sunt iubiţi de soţii în măsura în care îşi văd de treaba lor.

ALCIBIADE Nu.

Socrate Atunci cetăţile nu se conduc bine, când fiecare îşi va face treaba proprie?

alcibiade Ba eu cred că da, Socrate? 55

Socrate Cum aşa, când nu-i prezentă prietenia, despre care spuneam că, dacă-i prezentă, cetăţile se guvernează bine, iar altminteri – nu?

alcibiade Eu cred că tocmai de asta apare prietenia printre ei, fiindcă şi unii, şi alţii îşi văd de treaba lor proprie.

e Socrate Adineaori nu era aşa! Ce spui însă acum? Când acordul nu-i prezent, apare prietenia? Sau că e cu putinţă să existe acord asupra unor lucruri pe care unii le cunosc, iar alţii – nu?

alcibiade E cu neputinţă.

Socrate Dar oamenii fac lucruri drepte, sau nedrepte când fiecare îşi face treaba proprie?

alcibiade Drepte, fără îndoială.

Socrate Deşi cetăţenii fac lucruri drepte în cetate, nu apare prietenia dintre ei? 56

alcibiade Ba mi se pare că trebuie să apară, Socrate!

d Socrate Atunci ce înţelegi prin prietenie şi prin acord, prin care noi trebuie să fim înţelepţi şi să ne consultăm bine, pentru ca să fim nişte bărbaţi de valoare? Căci nu reuşesc să aflu nici ce este ea, nici la cine se regăseşte. Uneori ea pare a fi prezentă la aceiaşi oameni, alteori nu, aşa cum rezultă din ceea ce zici.

alcibiade Pe zei, Socrate, nici eu nu mai ştiu ce zic! Se pare că de mult, fără să-mi dau seama, am ajuns în cea mai nenorocită condiţie!

Socrate Nu-ţi pierde curajul! Dacă ai fi resimţit această stare la cincizeci de ani, ţi-ar fi fost greu să te ocupi de tine însuţi. Dar e aşa, vârsta pe care o ai este chiar aceea când trebuie să simţi aşa ceva.57

alcibiade şi ce trebuie să fac dacă o simt, Socrate?

Socrate să răspunzi la întrebări, Alcibiade. Iar dacă vei face asta, cu ajutorul Zeului, vom fi şi tu, şi eu într-o condiţie mai bună, dacă trebuie să credem în profeţia mea.

alcibiade să fie aşa, pentru răspunsurile mele.

XVII

Socrate Bun, atunci ce înseamnă „să te ocupi cu tine însuţi" întreb, 128 a ca nu cumva adesea să ignorăm că nu ne ocupăm cu noi înşine, deşi ne închipuim că o facem. Şi când, aşadar, face omul ăsta? Oare nu când se ocupă cu lucrurile sale tot atunci se ocupă şi cu sine?

alcibiade Mi se pare că da.

Socrate Bine, dar când se ocupă un om de picioare? Nu când se va ocupa de ceea ce aparţine picioarelor?

alcibiade Nu pricep.

Socrate Numeşti ceva ca „aparţinând mâinii"? De exemplu, ai spune că inelul aparţine altei părţi a omului decât degetului?

alcibiade N-aş spune.

Socrate la fel şi în cazul încălţămintei piciorului.

alcibiade Da.

Socrate şi hainele şi acoperămintele aparţin restului corpului, după acelaşi model?

alcibiade Da. b Socrate Dar oare atunci când ne ocupăm de încălţăminte ne ocupăm şi de picioare?

alcibiade Nu prea înţeleg, Socrate.

Socrate Numeşti ceva, Alcibiade, a te ocupa cuvenit de orişice lucru?

alcibiade Da.

Socrate Deci când cineva face ca ceva să fie mai bun, numeşti asta „ocupare cuvenită1?

alcibiade Aşa o numesc.

Socrate Atunci care artă face încălţămintea mai bună?

alcibiade Cizmăria.

Socrate Ne ocupăm de încălţăminte prin intermediul cizmăriei?

e alcibiade Da.

Socrate Oare şi de picior ne ocupăm tot prin intermediul cizmăriei? Sau ne ocupăm de el prin intermediul acelei arte prin care facem picioarele mai bune?

alcibiade Prin intermediul acesteia din urmă.

Socrate Nu facem picioarele să fie mai bune prin intermediul acelei arte prin care îmbunătăţim şi restul corpului?

alcibiade Aşa cred.

Socrate Nu-i asta gimnastica?

alcibiade întocmai.

Socrate Ne ocupăm deci de picior prin intermediul gimnasticii, iar prin intermediul cizmăriei de cele ce aparţin piciorului?

ALCIBIADE Absolut.

Socrate Prin intermediul gimnasticii ne ocupăm şi de mâini, iar prin cel al artei gravării inelelor ne ocupăm de lucrurile care aparţin mâinii?

alcibiade Da.

Socrate Prin intermediul gimnasticii ne ocupăm de corp, iar prin intermediul ţesătoriei şi al restului artelor – de cele care apară ţin corpului?

alcibiade Fără îndoială.

Socrate Atunci una e arta prin intermediul căreia ne ocupăm de fiecare lucru, şi alta e aceea prin intermediul căreia ne ocupăm de cele care aparţin acelui lucru.58

alcibiade Aşa se pare.

Socrate Prin urmare, în momentul când te ocupi de lucrurile tale, nu te ocupi şi de tine însuţi?

ALCIBIADE Deloc.

Socrate Nu-s deci identice, pare-se, arta prin intermediul căreia omul se ocupă de el însuşi şi arta prin intermediul căreia se ocupă de lucrurile care aparţin de el însuşi.

alcibiade. Se pare că nu.

Socrate Atunci, care e arta prin intermediul căreia

ne-am putea ocupa de noi înşine?

alcibiade Nu ştiu să spun.

Socrate Dar măcar atâta s-a convenit, că ea nu e acea artă prin e intermediul căreia am putea face mai bun oricare dintre lucrurile care ne aparţin, ci e arta prin intermediul căreia ne-am putea face mai buni pe noi înşine?

alcibiade Adevărat ce spui.

Socrate Oare am putea cunoaşte care artă face mai bună încălţămintea, fără să ştim ce este încălţămintea?

alcibiade Imposibil.

Socrate şi nici care artă face inele mai bune n-am putea şti, dacă am ignora ce e un inel.

alcibiade Adevărat.

Socrate Ei bine, dar am putea cumva cunoaşte care artă îl face pe om mai bun, dacă am ignora *ce anume suntem noi înşine*?

alcibiade Imposibil. 129 a

XVIII

Socrate Atunci oare se întâmplă să fie mai uşoară cunoaşterea de sine şi cel care a înscris vorba respectivă la templul din Pytho59 era un neghiob, sau ar fi ceva anevoios şi nu la îndemâna tuturor?

alcibiade Mie unuia, Socrate, adesea mi s-a părut că e la îndemâna tuturor, dar adesea şi că e foarte dificilă.60

Socrate Dar, Alcibiade, fie că e uşoară, fie că nu, totuşi, pentru noi situaţia e aşa: odată ce am cunoaşte cunoaşterea de sine, cu uşurinţă am şti cum să ne ocupăm de noi înşine, în timp ce n-am reuşi niciodată asta, dacă am ignora-o.

alcibiade Aşa este.

b Socrate Hai, atunci oare în ce fel ar putea fi descoperit identicul în sine? 61 Căci astfel probabil că am putea descoperi ce anume suntem noi, dar rămânând în necunoaşterea lui, asta ne-ar fi imposibil.

alcibiade Corect.

Socrate Atunci, pe Zeus: cu cine vorbeşti tu acum?

Oare nu cu mine?

alcibiade Ba da.

Socrate Dar nu şi eu vorbesc cu tine?

alcibiade Bineînţeles.

Socrate Aşadar, Socrate e cel care vorbeşte?

alcibiade Desigur.

Socrate iar Alcibiade – cel care ascultă?

alcibiade Da.

Socrate Dar Socrate vorbeşte cu ajutorul cuvântului?

e alcibiade Desigur.

Socrate iar tu consideri identice faptul de a vorbi şi cel de a te folosi de cuvânt.

alcibiade Fără îndoială.

Socrate Dar cel care se foloseşte de ceva şi lucrul de care el se foloseşte nu sunt diferite?

alcibiade Ce vrei să spui?

Socrate De exemplu, cizmarul se foloseşte de felurite cuţite şi de alte instrumente.62

alcibiade Da.

Socrate şi unul e cel care taie şi se foloseşte de scule, altceva-s instrumentele de care se foloseşte.

alcibiade Desigur.

Socrate la fel şi instrumentele cu care citharedul cântă şi citharedul însuşi sunt lucruri diferite?

alcibiade Da.

d Socrate Asta e ce-am întrebat adineaori, dacă cel care foloseşte de ceva şi lucrul de care el se foloseşte par a fi diferite.

alcibiade Aşa par.

Socrate Dar ce vom spune despre cizmar? Taie numai cu instrumentele, sau şi cu mâinile?

alcibiade şi cu mâinile.

Socrate. Se foloseşte deci şi de ele?

alcibiade Da.

Socrate Dar îşi face meseria de cizmar folosindu-se şi de ochi?

alcibiade Da.

Socrate însă am fost de acord că cel care se foloseşte şi lucrul de care se foloseşte sunt diferite?

alcibiade Da.

Socrate Prin urmare, cizmarul şi citharedul sunt diferiţi de e mâinile şi de ochii cu ajutorul cărora ei îşi fac treaba?

alcibiade Aşa se pare.

Socrate Dar omul se foloseşte de întregul său corp?

alcibiade cu siguranţă.

Socrate Altceva era cel care se foloseşte faţă de instrumentul de care se foloseşte?

alcibiade Da.

Socrate Prin urmare, omul este diferit de corpul său?

alcibiade. Se pare că da.

Socrate Atunci, ce oare este omul?

alcibiade Nu ştiu să spun.

Socrate Ba da, ştii cel puţin că omul e acea entitate care se foloseşte de corp!

alcibiade Da.

Socrate Dar oare ce altceva se foloseşte de corp în afara sufle130 atului?

alcibiade Nimic altceva.

Socrate Oare îl guvernează?

alcibiade Da.

Socrate însă cred că nimeni n-ar judeca altfel în privinţa lucrului următor:

alcibiade care anume?

Socrate că omul este una din trei entităţi.

alcibiade care anume?

Socrate Sufletul, ori corpul, ori compusul lor, întregul.

alcibiade Fără îndoială.

Socrate însă am fost de acord că omul e acea entitate care guvernează corpul?

b alcibiade Am fost de acord.

Socrate Oare corpul se guvernează pe sine însuşi?

alcibiade Câtuşi de puţin.

Socrate Am spus că el este cel guvernat.

alcibiade Da.

Socrate N-ar putea fi el ceea ce căutăm.

alcibiade. Se pare că nu.

Socrate Dar oare compusul guvernează corpul şi el este omul? alcibiade Poate că da.

Socrate Ba cel mai puţin dintre toate? Căci unul dintre cele două elemente neguvernând, nu există niciun mijloc pentru ca să guverneze compusul /lor/.

alcibiade Corect.

e Socrate Atunci, dacă omul nu-i nici corpul, nici compusul, rămâne, cred, fie ca el să nu fie nimic, fie se arată, dacă totuşi el este ceva, că omul nu este nimic altceva decât sufletul.

ALCIBIADE Absolut.

Socrate Oare trebuie să-ţi demonstrez mai clar că omul este sufletul?

alcibiade Pe Zeus, mie mi se pare că e suficient.

Socrate chiar dacă nu-i precis demonstrat, ci numai potrivit, ne ajunge. Vom cunoaşte precis lucrurile când vom afla lucrul peste d care acum am trecut din cauza mărimii cercetării.

alcibiade care anume?

Socrate Ceea ce am spus adineaori cumva, că mai întâi trebuie cercetat „identicul în sine”.63 însă acum, în loc de identic, am cercetat fiecare entitate ca atare.64 Probabil că va fi îndeajuns. Căci nu vom putea declara nimic mai stăpân peste noi înşine decât sufletul.

alcibiade Nu vom putea.

XIX

Socrate E frumos aşadar să cugetăm astfel, că eu şi cu tine, având de-a face unul cu altul prin cuvinte, ne folosim de suflet către suflet?

alcibiade chiar aşa.

Socrate Puţin mai înainte asta am spus, că Socrate discută cu e Alcibiade, folosindu-se de cuvinte, dar că rosteşte cuvinte nu către faţa ta, pare-se, ci către Alcibiade

– iar acesta e sufletul.

alcibiade Cred că da.

Socrate Prin urmare acela care l-a prescris pe „cunoaşte-te pe tine însuţi” ne cere să ne cunoaştem sufletul.

alcibiade. Se pare că da. 131 a Socrate Atunci, oricine cunoaşte ceva dintre cele aparţinătoare corpului cunoaşte ceea ce-i al său, dar nu se cunoaşte pe sine.

alcibiade Aşa este.

Socrate Niciun medic, în calitate de medic, nu se cunoaşte pe sine, şi /la fel/ niciun antrenor, în calitate de antrenor.

alcibiade. Se pare că nu.

Socrate iar ţăranii şi ceilalţi artizani sunt la mare distanţă de cunoaşterea de sine. Căci ei nu cunosc nici măcar ceea ce-i al lor, ci, pare-se, lucruri încă mai îndepărtate decât ceea ce e al lor, cel puţin în raport cu meseriile lor. Căci ei cunosc ceea ce aparţine corpului, adică lucruri prin intermediul cărora corpul e luat în grijă. b alcibiade Adevărat.

Socrate Dacă, prin urmare, a te cunoaşte pe tine însuţi înseamnă a avea cuminţenie65, nimeni dintre aceşti oameni nu este cuminte în virtutea meseriei lui.

ALCIBIADE Nu.

Socrate De aceea aceste meserii sunt mizerabile şi nu reprezintă învăţături vrednice de un bărbat de ispravă.

alcibiade chiar aşa.

Socrate Atunci, încă o dată: oricine îşi îngrijeşte corpul se îngrijeşte de ce-i al său, dar nu de sine?

alcibiade Aşa arată lucrurile.

e Socrate iar cine se îngrijeşte de bani nu se îngrijeşte nici de sine, nici de ce-i al său, ci se află încă şi mai departe de ceea ce-i al său. alcibiade Aşa mi se pare.

Socrate Prin urmare, omul care câştigă bani încă n-a ajuns să facă ceea ce-i al său.

alcibiade Corect.

Socrate Aşadar, dacă a existat vreun îndrăgostit de

corpul lui Alcibiade, el nu l-a iubit pe Alcibiade, ci a iubit ceva care-i al lui Alcibiade!

alcibiade E adevărat ce spui.

Socrate Dar îl iubeşte pe Alcibiade oricine îţi iubeşte sufletul? alcibiade E necesar din cele spuse.

Socrate Cel care îţi iubeşte corpul, deci, pleacă şi dus e, atunci când corpul încetează să mai fie în floare?

alcibiade Aşa se pare.

d Socrate însă cel care iubeşte sufletul nu pleacă, până ce acestuia nu i-ar merge mai bine?

alcibiade Pesemne.

Socrate Or, eu sunt cel care nu plec, ci rămân, deşi corpul a încetat să mai fie în floare, în vreme ce ceilalţi au plecat.

alcibiade şi faci bine, Socrate! Aş vrea să nu pleci!

Socrate Străduieşte-te atunci să fii cât mai frumos posibil! alcibiade Mă voi strădui.

e Socrate Iată în ce situaţie eşti: Alcibiade, fiul lui Cleinias, n-a avut, pare-se, şi nici nu are vreun iubit, cu excepţia unuia singur şi de care trebuie să fie mulţumit, Socrate, fiul lui Sophroniscos şi al Phainaretei! 66

alcibiade Adevărat.

Socrate Tu spuneai că eu cu puţin ţi-am luat-o înainte ca să te abordez, fiindcă voiai tu să mă abordezi înainte, voind să afli de ce eu singur nu plec?

alcibiade Aşa era.

Socrate Iată cauza: eu singur te iubeam pe tine, în timp ce restul iubeau numai ce-i al tău. Dar ce-i al tău îşi pierde floarea, în 132 a timp ce tu abia începi să fii în floare.

Acum însă nu e niciun motiv să te părăsesc, dacă nu vei fi stricat de poporul atenian şi nu vei ajunge mai nevrednic. Însă eu de asta mă tem cel mai mult, să nu te strice faptul că vei deveni un „iubitor de popor” într-adevăr, mulţi atenieni, şi de calitate, au păţit-o deja. Căci frumos la chip e „poporul lui Erechtheus cu suflet măreţ” 67! Dar tu trebuie să priveşti poporul când e dezbrăcat.

Aşadar, să ai prevederea pe care eu o am în vedere!

alcibiade care?

Socrate Mai întâi să te exersezi, dragul meu, şi să înveţi lucrubrile pe care trebuie să le înveţi, dacă vrei să te apuci de politică; şi mai înainte de asta să nu te apuci, pentru ca să faci asta având un antidot şi să nu păţeşti nimic cumplit.

alcibiade Mi se pare că vorbeşti bine, Socrate. Însă încearcă să explici în ce chip ne-am putea ocupa de noi înşine.

XX Socrate Atâta cel puţin am reuşit să parcurgem mai înainte: am căzut de acord în mod acceptabil asupra a ceea ce este omul. Căci ne temeam ca nu cumva, greşind în acest punct, să ne ocupăm, fără a ne da seama, de altceva decât de noi înşine.

alcibiade Aşa este.

Socrate iar după asta s-a arătat că trebuie să ne ocupăm de e suflet şi că la el trebuie să privim.

alcibiade Limpede.

Socrate iar preocuparea pentru corpuri şi bani trebuie s-o încredinţăm altora.

alcibiade Bine.

Socrate Dar în ce fel am putea cunoaşte acest lucru în modul cel mai evident? Fiindcă, dacă-l cunoaştem, pare-se, ne vom cunoaşte pe noi înşine. Pe zei, oare nu înţelegem inscripţia delfică care vorbeşte cu miez şi de care am amintit acum?

alcibiade Ce ai în minte când spui asta, Socrate?

d Socrate îţi voi explica ceea ce suspectez că această inscripţie ne spune şi ne sfătuieşte… însă se pare că nu există multe explicaţii lămuritoare pentru ea, ci numai văzul ne oferă una.

alcibiade Ce vrei să spui?

Socrate Uite-te şi tu: dacă ea i-ar fi spus ochiului, ca unui om, „priveşte-te pe tine însuţi”, în ce fel ar trebui să înţelegem ceea ce ne recomandă? Oare ochiul n-ar trebui să privească la ceva la care, uitându-se, ochiul va putea să

se vadă pe sine?

alcibiade Clar.

e Socrate să ne gândim: spre ce lucru să privim, ca să-l vedem pe acela şi, totodată, să ne vedem şi pe noi înşine?

alcibiade E clar, Socrate, că spre oglinzi şi cele asemenea lor.

Socrate Adevărat. Însă nu există şi în ochiul cu care vedem ceva asemănător?

alcibiade Ba da.

Socrate Ţi-ai dat seama deci că faţa celui care priveşte în ochi pe cineva apare în vederea opusă /privitorului/ ca într-o oglindă – 133 a e ceea ce noi numim „pupilă” 68 –, fiind un fel de imagine micşorată a celui care priveşte?

alcibiade E adevărat.

Socrate Un ochi, deci, dacă se uită într-un /alt/ ochi şi priveşte acea parte a sa care e cea mai bună şi prin care el vede, s-ar putea vedea în acest fel pe sine.

alcibiade Aşa se pare.

Socrate Dar dacă s-ar uita la altă parte a omului sau la alt lucru, în afară de acela cu care se întâmplă să fie asemănător, nu se va vedea pe sine.

b alcibiade Adevărat.

Socrate Prin urmare, un ochi, dacă va voi să se vadă pe sine, e necesar să privească un ochi, şi anume să se uite în acel punct al ochiului unde se naşte virtutea ochiului – adică vederea?

alcibiade Aşa este.

Socrate Oare, dragă Alcibiade, dacă sufletul va voi să se cunoască pe sine, nu trebuie ca el să privească spre un /alt/ suflet şi cel mai mult spre acel loc al sufletului unde se naşte virtutea sa, înţelepciunea, cât şi spre altceva, cu care aceasta se întâmplă să fie asemănătoare?

alcibiade Aşa cred, Socrate.

Socrate Putem indica, dintre părţile sufletului, ceva mai divin e decât aceasta – sediul cunoaşterii şi al gândirii?

alcibiade Nu putem.

Socrate Această parte a lui se aseamănă cu Zeul; şi cineva care priveşte spre ea şi cunoaşte divinul întreg [Zeul şi gândirea –]69, în acest fel s-ar putea cunoaşte cel mai bine pe sine.

alcibiade Aşa se pare.

XXI

Socrate Am convenit: cunoaşterea de sine este cuminţenie.

ALCIBIADE Absolut.

Socrate Dar oare fără să ne cunoaştem pe noi înşine şi neavând cuminţenie ne-am putea cunoaşte lucrurile noastre – rele şi bune?

alcibiade Cum să se poată aşa ceva, Socrate?

Socrate Pesemne ţi se pare imposibil ca, fără a-l cunoaşte pe d'Alcibiade, să cunoşti cele ce-i aparţin lui Alcibiade, anume că sunt într-adevăr ale lui Alcibiade.

alcibiade E imposibil, pe Zeus!

Socrate Nu cunoaştem deci nici lucrurile noastre, anume că sunt ale noastre, dacă nu ne cunoaştem pe noi înşine.

alcibiade Cum s-ar putea?

Socrate Dar dacă nu le cunoaştem pe ale noastre, nu vom cunoaşte nici lucrurile care aparţin lucrurilor noastre?

alcibiade. Se pare că nu.

Socrate Prin urmare, n-am prea căzut de acord în chip justificat adineaori, când am admis că există unii oameni care nu se cunosc pe ei înşişi, dar care cunosc ceea ce este al lor, şi că mai sunt alţii care cunosc ceea ce aparţine de ceea ce este al lor. Căci se pare că sunt proprii unei singure şi unice arte toate astea – a se vedea e pe sine, a vedea ceea ce e al său şi a vedea ceea ce aparţine de ceea ce e al său.70

alcibiade Aşa se pare.

Socrate însă oricine ignoră ceea ce e al său va ignora, în mod asemănător, şi ceea ce este al altora.

alcibiade Desigur.

Socrate Atunci, dacă ignoră ceea ce e al altora, va ignora şi ceea ce e al cetăţilor.

alcibiade Necesar.

Socrate Un astfel de om n-ar putea deveni un om politic.

alcibiade N-ar putea.

Socrate Nu va putea deveni niciun specialist în economie.

134 a ALCIBIADE Deloc.

Socrate şi nici nu va înţelege ceea ce face.

alcibiade Nu, într-adevăr.

Socrate Dar cel care nu înţelege nu va greşi?

ALCIBIADE Absolut.

Socrate Dar celui care greşește nu-i va merge rău în particular şi în public?

alcibiade Bineînţeles.

Socrate Dar cel căruia îi merge rău nu-i nenorocit?

alcibiade Ba da, foarte.

Socrate Dar cei cu care el are de-a face?

alcibiade şi ei.

Socrate Nu-i cu putinţă deci, dacă cineva nu e cuminte şi om bun, ca el să fie fericit.

alcibiade Nu-i cu putinţă.

b Socrate Aşadar oamenii răi sunt nenorociţi.71

alcibiade Foarte mult.

Socrate Prin urmare, nu cel care-i bogat se va îndepărta de nenorocire, ci acela care-i cuminte.

alcibiade Aşa se pare.

Socrate Prin urmare, cetăţile n-au nevoie de ziduri, de trireme şi de arsenale, Alcibiade, dacă vor să fie fericite, nici de mulţimi şi de mărime, fără să aibă virtute!

alcibiade Nu, desigur.

Socrate Dacă însă urmăreşti să ai o activitate politică bună şi de calitate, trebuie să împărtăşești cetăţenilor virtutea.

alcibiade Fără discuţie.

Socrate Dar ai putea împărtăşi ceea ce nu posezi? e

alcibiade Imposibil.

Socrate Tu însuţi mai întâi trebuie să dobândeşti virtutea; la fel şi un altul, nu numai în privat să se ocupe de sine şi de cele ale sale şi să le conducă, ci şi să conducă cetatea şi pe cele care ţin de cetate.

alcibiade Adevărat ce spui.

Socrate Aşadar nu trebuie să-ţi pregăteşti îngăduinţa şi putinţa de a face orice pofteşti, nici cetatea nu trebuie să facă aşa ceva, ci trebuie pregătite dreptatea şi cuminţenia.

alcibiade Aşa se pare.

Socrate Dar, acţionând just şi cu-minte, tu şi cetatea veţi action na cu iubire de zei.

alcibiade Probabil.

Socrate şi ceea ce am spus mai înainte, asta veţi face privind la divinitate şi la strălucire.

alcibiade Aşa se pare.

Socrate Atunci, privind într-acolo, vă veţi vedea şi vă veţi cunoaşte deopotrivă pe voi înşivă şi bunurile voastre.

alcibiade Da.

Socrate Veţi avea deci o viaţă dreaptă şi bună.

alcibiade Da.

Socrate Vreau să mă pun garant că, dacă trăiţi astfel, veţi fi e fericiţi.

alcibiade Garanţia e sigură.

Socrate Ducând însă o viaţă nedreaptă, cu ochii aţintiţi la ceea ce nu-i divin şi-i întunecat, veţi face, pesemne, lucruri asemănătoare cu acestea, ignorându-vă pe voi înşivă.72

alcibiade Probabil.

Socrate Căci aceluia care are îngăduinţa, dragă Alcibiade, să facă ceea ce pofteşte, dar nu are judecată, ce e probabil să i se întâmple, fie că e un particular, fie că-i cetate? De exemplu, ce se va întâmpla unuia care are îngăduinţa să facă orice vrea, ca un om bolnav, 135 a lipsit de o judecată de medic, şi care se poartă ca un tiran pe care nimeni nu-l struneşte? Oare, aşa cum e verosimil, nu-

şi va nimici corpul7

alcibiade E adevărat ce spui.

Socrate Dar ce se va întâmpla cu cineva aflat într-o corabie şi care are îngăduinţa să facă ce poftеşte, lipsit fiind de judecata şi de virtutea cârmaciului? Priveşte ce i s-ar întâmpla lui şi camarazilor de navigaţie.

alcibiade Cred că toţi ar putea pieri.

Socrate la fel şi în cetate şi în toate demnităţile şi autorităţile b care duc lipsa virtuţii, urmarea este faptul de a o duce rău?

alcibiade E necesar.

Socrate Atunci nu o tiranie trebuie pregătită, prea bunule Alcibiade, nici pentru sine, nici pentru cetate, dacă va fi să fiţi fericiţi, ci virtutea.

alcibiade Adevărat.

Socrate însă înainte de a avea virtutea, pentru un bărbat matur, nu numai pentru un copil, e mai bine să fie guvernat de către cineva mai bun, în loc ca el însuşi să guverneze.

alcibiade. Se pare că da.

Socrate Dar ceea ce-i mai bun e şi mai frumos?

alcibiade Da.

Socrate iar ce e mai frumos e şi mai potrivit?

alcibiade Desigur.

e Socrate I se potriveşte celui rău, deci, să fie sclav?

ALCIBIADE Da.

Socrate Viciul e deci potrivit unui sclav.

alcibiade Aşa se pare.

Socrate iar virtutea e potrivită unui om liber.

alcibiade Da.

Socrate Trebuie să ne ferim, prietene, de ceea ce-i potrivit unui sclav?

alcibiade Cel mai mult, Socrate?

Socrate îţi dai seama acum în ce situaţie eşti? Eşti în situaţia unui om liber, sau nu?

alcibiade Cred că îmi dau seama foarte bine.

Socrate ştii deci în ce fel să scapi de condiţia în care

te afli acum? Să nu o numim, când ne referim la un bărbat frumos.1

alcibiade Da, ştiu. d Socrate în ce fel?

alcibiade Dacă tu vrei, Socrate.

Socrate Nu-i bine cum vorbeşti, Alcibiade!

alcibiade Dar cum să vorbesc?

Socrate să spui: dacă va voi Zeul!

alcibiade Spun aşa. Şi în plus mai spun următoarele: ajungem să schimbăm între noi rolurile – eu îl iau pe al tău, iar tu pe al meu. Căci nu-i cu putinţă ca, începând cu această zi, să nu mă ţin după tine73, urmându-te, şi ca tu să nu mă laşi să mă ţin după tine!

Socrate Ah, dragul meu! Iubirea mea nu se va deosebi de aceea e a unei berze, dacă, după ce am clocit în tine o iubire înaripată, îmi voi primi înapoi îngrijirea de la ea.74

alcibiade Aşa stau lucrurile şi voi începe de îndată să mă ocup de dreptate.

Socrate Tare mi-aş dori ca să şi perseverezi pe acest drum! Dar am nişte temeri – nu că aş fi neîncrezător în firea ta, ci fiindcă văd puterea cetăţii – să nu ne biruie ea cumva şi pe mine, şi pe tine.75

ION

NOTA INTRODUCTIVA

Ion, un mic dialog de tinereţe care, în fapt, dezvoltă un pasaj din *Apărarea lui Socrate* (23 b-o), reprezintă pentru cititorul modern deopotrivă un scandal şi un prilej de admiraţie. Pe de o parte, va tinde să zică acest cititor, Platon pare să nu înţeleagă nimic din specificul artei şi al poeziei: într-adevăr, în mod profund fals îl compară pe poet sau pe rapsodul care îl interpretează (precum Ion) pe poet cu un simplu artizan, ori cu un specialist într-un domeniu practic, şi decide că acesta din urmă îi este superior poetului, deoarece el ştie despre ce vorbeşte, când se referă la subiectele prezente în arta sa (navigaţie, concursuri hipice, medicină şi altele, inclusiv ştiinţa

generalului), în timp ce poetul n-are habar de toate astea.[27] Artistul autentic pierde întrecerea cu artizanul, decide aici Socrate împotriva lui Ion, aparent fără să-i treacă prin cap că n-ar trebui să avem aici nici cea mai mică întrecere: în mod verosimil, terenul pe care se aşază poezia, pe de o parte, şi meşteşugul ori arta (în sensul vechi) şi ştiinţa, pe de alta, sunt total diferite, chiar dacă, aparent, uneori poetul, meseriaşul ori tehnicianul vorbesc în mare despre aceleaşi subiecte. Dar nu *subiectul* sau *tematica* definesc esenţa poeziei, a literaturii şi a artei (în sensul nostru), aşa cum Aristotel avea să distingă în *Poetica*. Putea fi Platon atât de obtuz sau de nedrept, încât să-i reproşeze poetului şi rapsodului că vorbesc, de pildă, despre cursele de care, fără să aibă ştiinţa vizitiului?

Pe de altă parte, cine dintre moderni (mai ales unul postclasic) n-ar fi de acord cu teza lui Socrate că poetul autentic vorbeşte cumva în delir (sau „inspirat", cum spunem noi), devenit receptacul inconştient al Muzei; prin el, ca printr-un profet ieşit din minţi, Zeul comunică ceva esenţial oamenilor. Cine dintre moderni n-ar admira mai ales superba comparaţie a lui Socrate despre piatra magnetică de care atârnă un lanţ lung de inele de fier? La fel stau lucrurile şi în poezie: Muza îl ţine în puterea ei pe poet, acesta pe rapsozi, iar aceştia – prin care se scurge acelaşi flux magnetic cu originea la Muză – iau în posesie publicul care intră şi el în delir, nemaiştiind de sine. Răspunderea şi autoritatea primare le are însă Zeul, iar poetul şi rapsodul nu-s decât intermediari iraţionali, totuşi

27 Trebuie precizat mereu că grecii (ca și romanii) nu aveau un cuvânt pentru ceea ce modernii numesc „artă" Téchne (în latină ars) însemna „meșteșug" în primul rând, dar cu o aplicare mai vastă: orice specialitate bazată pe reguli raționale, care puteau fi învățate, având un domeniu bine precizat, aducând un folos și presupunând o cunoaștere, o expertiză, constituia o „artă". Nu foarte diferită era „știința", care putea avea doar un aspect mai teoretic. în acest sens erau „arte" și navigația, și medicina, și arhitectura, și pictura, și creșterea vitelor, și matematica. Socrate folosește foarte des, printr-un raționament inductiv și analogic, exemplele din „arte" pentru a se referi la virtuți și competențe morale. Problema din Ion este că în „artele

superiori, în această calitate de aleşi, celui care nu-şi iese din minţi.

Ironic, cele două perspective se întâlnesc, aşa cum cel mai bine o arată finalul dialogului: Ion, dacă nu vrea să treacă drept un impostor în orice specialitate „serioasă” şi mai ales în arta militară sau politică, dacă doreşte ca spusele sale să treacă drept adevăruri, trebuie să-şi atribuie statutul de „om divin” şi inspirat de Muză.

Muzelor” (diferitele genuri de poezie, muzica propriu-zisă, dansul) apare în mod vădit şi un element „non-artistic”, iraţional, ireductibil la reguli – ceea ce noi numim „inspiraţie” sau „geniu”. În traducere, folosesc sistematic termenul „artă” când îl traduc pe *téchne*, dar cititorul n-ar trebui să omită diferenţa de sens faţă de ceea ce *noi* numim „artă” înseamnă însă, în acelaşi timp, că trebuie să se recunoască ignorant în specialităţile pe care, altminteri, le evocă atât de frumos, când recită din Homer. Da, poetul e mai presus de omul obişnuit; dar, aşa fiind, el rămâne mai prejos de un specialist competent, care îşi poate explica şi preda arta!

Pe de altă parte, cât de viu este portretul rapsodului Ion, cât de reuşit psihologic! O veritabilă „stea” a epocii sale – rapsod itinerant şi interpret de mare succes, poet el însuşi, câştigător de premii, bogat, ba chiar şi ambasador itinerant – Ion cel înfumurat şi orgolios, care ajunge să se pretindă până şi general, n-are cum să nu fie tratat ironic de Socrate; şarja, ba chiar caricatura sunt evidente şi ne fac să zâmbim destul până azi. Şi totuşi: n-a fost Platon nedrept, creând un personaj pe care Socrate îl învinge nu cu puţine sofisme? Pesemne că da. Şi totuşi problema continuă să obsedeze: statutul ambiguu al lui Ion – adică al marelui artist, al geniului, simultan mai prejos şi mai presus de profesionistul obişnuit – nu-i mai puţin evident, dar şi misterios şi neliniştitor până în ziua de azi.

Dincolo de această problemă universală, în joc a fost şi problema specifică lumii greceşti, a „culturii muzicale” (a „artei Muzelor”) şi a valorii educative a poeziei epice şi

lirice. Este o valoare educativă negată de Platon, pe care deja unii filosofi presocratici, precum Xenophanes din Colofon, o contestaseră (FGP, I, 2, 173 *sq.*).

Aşa-zisa „cultură muzicală” – bazată mai ales pe poemele homerice – a reprezentat (HAVELOCK, MARROU), în faza culturii orale sau cvasiorale arhaice, o veritabilă „enciclopedie orală”, fundamentul educaţiei tradiţionale. Copiii şi adolescenţii învăţau pe dinafară multe versuri epice din Homer, Hesiod şi alţi poeţi şi, de aici, îşi primeau modelele de comportament esenţiale, aflau despre genealogiile şi istoriile cetăţilor lor, erau instruiţi în geografie şi istorie, aflau despre tehnicile de navigaţie sau de luptă, dar mai ales aflau miturile despre zei, eroi şi păţaniile lor. Poeţii şi interpreţii lor, precum Ion (Homer, Hesiod şi alţi poeţi erau de regulă recitaţi, nu citiţi), au fost multă vreme consideraţi drept „educatorii Greciei” – cel puţin în ceea ce priveşte aristocraţia (DETIENNE). Pretenţia avusese oarecare valoare până la jumătatea secolului al V-lea î.Hr., dar mai târziu şi mai ales după 400, când civilizaţia scrisului se generalizase, când ştiinţele se specializaseră, ea devenise dificil de susţinut. Şi totuşi, un recitator de talent putea încă trece – să-i facem credit lui Platon – drept savant într-o serie de domenii despre care recita din poeţi, iar efectul artistic pe care îl producea în public putea trece încă, în ochii multora, drept egal cu o competenţă tehnică, specializată. Era un transfer de autoritate pe care şi noi azi, în epoca televiziunii, îl cunoaştem foarte bine: nu vedem de atâtea ori vedetele muzicale ori de film arogându-şi o autoritate epistemică în domenii care le sunt complet străine, dar despre care ştiu să vorbească cu har, uzând de reputaţia lor?

Contradicţia deschisă în acest dialog – faptul că artistul, poetul e deopotrivă mai prejos decât specialistul obişnuit, dar şi cumva mai presus decât el – va reveni sub alte înfăţişări în opera lui Platon: în *Republica*, cartea a X-a, Platon va face din poet un imitator de ordinul doi: poetul

imită, prin imaginile sale, lucruri care, la rândul lor, sunt imitaţii ale formelor transcendente. De aceea, meritele poetului sunt foarte mici şi în niciun caz nu trebuie să i se încredinţeze lui educaţia tinerilor în statul ideal, conceput de filosof. Aici, în *Republica*, nu mai aflăm nimic despre „posesia divină" în schimb iată că în *Phaidros* va reveni tema poeziei ca „nebunie" inspirată de zei şi, ca atare, superioară stării „normale, mai puţin valoroase, a omului".

Oricum, Platon încearcă de mai multe ori (prima dată aici, în *Ion*, apoi, sumar, în *Protagoras* şi mai ales în *Republica*) să-i detroneze pe poeţi din demnitatea lor consacrată de tradiţie, de educatori ai Greciei, înlocuindu-i prin filosofi. Practic vorbind, nu va reuşi, căci până la sfârşitul Antichităţii Homer, fie şi interpretat prin alegorie, va ocupa neclintit centrul educaţiei elenice. Pe de altă parte, chiar Platon însuşi păstrează o oarecare slăbiciune „colaterală" pentru „arta Muzelor". În *Phaidros*, cum am spus, va aminti iarăşi, cu preţuire, despre nebunia divină a poeţilor. Iar în *Phaidon* îl pune pe Socrate, care îşi aşteaptă moartea în închisoare, să compună poezie (versificarea unor fabule ale lui Esop), ceea ce nu mai făcuse niciodată. Motivul? Fusese îndemnat în vis să practice „arta Muzelor" şi înţelesese că Zeul nu mai consimte, aşa cum i se păruse până atunci, că „filosofia e suprema artă a Muzelor" Să fi fost episodul acestui Socrate devenit „muzical" abia în ultimele zile ale vieţii un fel de *mea culpa* faţă de cinul lui Ion şi de Ion însuşi, de care făcuse cândva atâta haz?

ION

[sau despre *iliada*;

DIALOG CARE SUPUNE LA PROBĂ]

SOCRATE ION

I

530 a Socrate Te salut, Ion? De unde ai venit acum la noi? Cumva de la tine de-acasă, de la Efes? 1

Ion Nici gând, Socrate, ci de la Epidaur, de la sărbătoarea lui Asclepios.

Socrate Prin urmare, cei din Epidaur organizează şi un concurs de rapsozi în onoarea Zeului?

Ion Fără îndoială – ba şi unul de artă a Muzelor în totalitate.

Socrate şi atunci? Cumva ai luat parte la concurs pentru noi?

Şi cum s-a încheiat concursul?

Ion Am luat premiile întâi, Socrate.

b Socrate Bravo? Fă astfel încât să învingem şi la Panathenee.2 ion Aşa va fi, de-o vrea Zeul?

Socrate De multe ori, dragă Ion, v-am invidiat pe voi, rapsozii, pentru arta voastră: Căci, pe de o parte, sunt invidios pentru că întotdeauna în arta voastră vi se cuvine să puneţi pe corp podoabe şi să vă înfăţişaţi cât mai frumoşi; pe de alta, pentru că, obligatoriu, vă întreţineţi cu poeţi mulţi şi buni, dar în special cu Homer, cel mai e mare şi mai divin dintre poeţi. Iar lui trebuie să-i cunoaşteţi gândul, nu doar versurile. Căci n-ar putea exista vreodată un bun rapsod, dacă n-ar pricepe spusele poetului. Într-adevăr, rapsodul e dator să fie un interpret al gândului poetului pentru ascultători. Or, e imposibil ca el să facă bine asta, când nu înţelege ce spune poetul. Toate astea-s, iată, motive de invidie!

Ion Adevărat, Socrate! Pentru /interpretare/, în fapt, mi-am dat cea mai mare osteneală în arta mea! Şi cred că, dintre oameni, eu vorbesc cel mai bine despre Homer, astfel încât nici Metrodoros d din Lampsacos, nici Stesimbrotos din Thasos, nici Glaucon, nici nimeni altul dintre cei care au trăit vreodată n-a putut exprima despre Homer atât de multe gânduri măreţe, câte am exprimat eu.3

Socrate Minunat, Ion! E limpede că nu-mi vei refuza o demonstraţie.

Ion chiar face să asculţi, Socrate, cât de bine l-am împodobit pe Homer. Încât cred că merit să fiu încoronat cu o cunună de aur de către homerizi! 4

Îi Socrate Am să-mi fac timp să te ascult mai încolo.

Acum însă, 531 a spune-mi doar atât: priceperea ta e bună numai la Homer, sau şi la Hesiod şi Archilochos?

Ion Deloc, ci numai la Homer. Şi cred că-i destul!

Socrate Există vreun subiect despre care Homer şi Hesiod spun aceleaşi lucruri?

Ion Cred că da, şi multe.

Socrate Subiectele de acest fel, când sunt expuse de Homer, oare le-ai explica mai bine decât pe cele expuse de Hesiod?

Ion Le-aş explica la fel de bine, Socrate, pe acelea despre care b ei spun aceleaşi lucruri.

Socrate Dar cum e când nu spun aceleaşi lucruri? De exemplu, despre arta prezicerii spun ceva anume şi Homer, şi Hesiod.

Ion cu siguranţă.

Socrate Bun, şi în acest caz? Cine, tu sau unul dintre prezicătorii buni ar putea explica mai bine atât ceea ce aceşti doi poeţi spun asemănător despre arta prezicerii5, cât şi ceea ce spun diferit?

Ion Unul dintre prezicători.

Socrate Dacă tu ai fi un prezicător, în caz că ai fi în stare să explici ceea ce s-a spus asemănător, n-ai şti cumva să explici şi ceea ce s-a spus diferit?

Ion E clar că aş ști.

e Socrate Atunci de ce te pricepi tu numai la Homer, dar nu şi la Hesiod şi nici la ceilalţi poeţi? Oare vorbeşte Homer despre altele altfel decât o fac toţi ceilalţi poeţi? N-a istorisit el cel mai mult despre război, despre relaţiile reciproce ale oamenilor buni şi răi – atât ale profanilor, cât şi ale artizanilor –, despre zei, când au de-a face unii cu alţii şi cu oamenii, despre evenimentele cereşti şi cele d de la Hades, cât şi despre originea zeilor şi a eroilor? Nu astea sunt subiectele despre care e vorba în poezia lui Homer?

Ion E adevărat ce spui, Socrate.

Socrate Dar ceilalţi poeţi? Poezia lor nu-i tot despre aceleaşi subiecte?

Ion Ba da, dar nu-i la fel ca a lui Homer.

Socrate Adică? E mai rea?

Ion cu mult.

Socrate iar a lui Homer e mai bună?

Ion Mai bună, într-adevăr, mă jur pe Zeus!

Socrate Dar, scumpul meu Ion, când printre mulţi care vorbesc despre număr există unul care vorbeşte cel mai bine, îl va recuenoaşte oare cineva pe bunul vorbitor?

Ion îl va recunoaşte.

Socrate E cumva acelaşi om care îi recunoaşte şi pe cei care vorbesc rău, sau e un altul?

Ion E sigur acelaşi.

Socrate Este el acela care cunoaşte arta aritmeticii?

Ion Da.

Socrate Dar când, printre mulţi care discută despre felul alimentelor sănătoase, unul vorbeşte cel mai bine: oare există cineva care-l va recunoaşte pe bunul vorbitor, cum că vorbeşte foarte bine, dar e altcineva cel care va recunoaşte că răul vorbitor vorbeşte mai rău? Sau acela care îi recunoaşte pe ambii e unul şi acelaşi?

Ion Evident că e acelaşi.

Socrate Cine e acesta? Care-i e numele?

Ion Medic.

Socrate Aşadar, să spunem pe scurt că acelaşi om va recunoaşte întotdeauna cine vorbeşte bine şi cine rău, când vorbesc mulţi despre acelaşi subiecte. Ori, dacă nu-l va recunoaşte pe cel 532 a care vorbeşte rău, e limpede că nici pe cel care vorbeşte bine nu-l va recunoaşte, cel puţin când e vorba despre acelaşi subiect.

Ion Aşa este.

Socrate Atunci acelaşi om are pricepere în ambele cazuri?

Ion Da.

Socrate Or, tu afirmi că şi Homer, şi ceilalţi poeţi, printre care Hesiod şi Archilochos, vorbesc despre aceleaşi subiecte, însă nu asemănător, ci unul – bine, ceilalţi – mai rău?

Ion şi spun adevărul.

Socrate Atunci, dacă-l recunoşti pe bunul vorbitor, i-ai putea recunoaşte şi pe vorbitorii mai răi, anume că vorbesc mai rău. b ion. Se pare că da.

Socrate în acest caz, excelent prieten, nu vom greşi spunând că Ion e grozav de priceput deopotrivă la Homer şi la ceilalţi poeţi, odată ce el însuşi e de acord că acelaşi unic judecător va fi de ajuns pentru toţi cei care vorbesc despre aceleaşi subiecte; or, aproape toţi poeţii compun poezie despre aceleaşi subiecte.6

În ion Bine, dar atunci care să fie cauza, Socrate, că nu-mi pot aduna atenţia şi sunt incapabil să zic ceva vrednic de rostit, ba sunt cu totul cuprins de picoteală, când cineva discută despre vreun alt e poet; dar când cineva aminteşte de Homer, îndată mă deştept, devin atent şi sunt plin de cele ce am de spus?

Socrate Nu-i greu, prietene, să ne facem o imagine: oricine vede limpede că eşti incapabil să vorbeşti despre Homer în baza artei şi a ştiinţei. Într-adevăr, dacă ai vorbi despre el în baza unei arte, ai fi în stare să vorbeşti bine şi despre toţi ceilalţi poeţi. Căci există o artă poetică luată cumva ca un întreg, nu-i aşa?

Ion Da.

d Socrate Atunci când se ia în considerare orice altă artă, modul de cercetare rămâne acelaşi – despre toate artele? E nevoie să afli de la mine, Ion, ce înţeleg prin asta?

Ion Da, pe Zeus, e nevoie, Socrate! Fiindcă mă bucur să vă ascult pe voi, înţelepţii.7

Socrate Tare mi-aş dori să fie adevărat ce zici tu, Ion! însă înţelepţi sunteţi voi, rapsozii, actorii şi aceia ale căror poeme le cântaţi voi. Eu nu spun nimic altceva decât adevărul, după cum se e cade unui profan. Şi în legătură cu lucrurile despre care întrebam, uită-te cât de rudimentar, cât de profan şi de banal e ceea ce spuneam, că, după ce ai luat în calcul întregul unei arte, modul de a cerceta e acelaşi /mereu/. Să ne gândim aşadar: există o

anumită artă, pictura, formând un întreg? 8

Ion Da.

Socrate N-au fost şi nu sunt pictori mulţi – şi buni, şi proşti? ion cu siguranţă.

Socrate Oare ai văzut vreodată pe cineva care, despre Polygnotos, fiul lui Aglaophon9, are priceperea să arate ceea ce el pictează bine şi ceea ce nu, dar nu-i în stare să facă acelaşi lucru şi cu ceilalţi 533 a pictori? Iar când cineva i-ar prezenta operele celorlalţi pictori, picoteşte, e la încurcătură şi n-are ce spune, dar când trebuie să-şi arate opinia despre Polygnotos (sau despre oricare unic pictor doreşti), se deşteaptă, devine atent şi are un car de vorbe de zis?

Ion Nu, pe Zeus, cu siguranţă n-am văzut!

Socrate să luăm sculptura: ai văzut pe cineva care se pricepe să explice ce a făcut bine Dedal, fiul lui Mention, sau Epeios, fiul lui b Panopeus, sau Theodoros din Samos10, sau oricare alt unic sculptor, dar în faţa operelor celorlalţi sculptori e pus la încurcătură şi picoteşte, neavând ce să spună?

Ion Nu, pe Zeus, nu l-am văzut pe acest om!

Socrate însă, pe cât cred, nici în arta flautului sau a citharei11, nici în cântatul acompaniat de cithară şi nici în arta recitării n-ai văzut vreodată un bărbat având priceperea de a da lămuriri despre Olympos sau despre Thamyras, despre Orfeu sau despre Phemios, e rapsodul din Ithaca, 12 dar care la Ion din Efes se încurcă şi nu are ce zice despre ceea ce e bine sau rău în declamarea lui.

Ion Nu mă pot opune ţie în această chestiune, Socrate; totuşi îmi dau seama că despre Homer vorbesc cel mai bine de pe lume şi am o grămadă de lucruri de spus, iar toţi ceilalţi oameni afirmă că eu vorbesc bine, în timp ce la restul poeţilor nu-i aşa. Reflectează să vezi ce înseamnă asta.

Socrate Mă uit, Ion, şi sunt pe cale să-ţi lămuresc ce cred că ci este aici. Căci aptitudinea asta din tine, de a vorbi bine despre Homer, nu-i o artă – ceea ce şi spuneam

adineaori –, ci o putere divină care te mişcă – este ca puterea din piatra pe care Euripide a numit-o „de Magnesia”, iar lumea îi zice „piatra de Heracleea”.13 Această piatră nu numai că atrage inelele de fier, dar şi induce acestor inele o putere, astfel încât ele sunt capabile să facă acelaşi lucru ca şi piatra – să atragă alte inele – încât uneori avem atârnat e un lanţ foarte lung de inele şi bucăţi de fier, ţinându-se unele de altele. Însă puterea tuturor acestora atârnă de la piatra aceea. La fel şi Muza: ea însăşi produce oameni cu un Zeu în ei14; însă prin intermediarul acestora, având în ei un Zeu, atârnă /de la ea/ un lanţ de alţi oameni debordând de prezenţa divină din ei. Căci toţi marii poeţi epici, nu în baza unei arte, ci, având un Zeu în ei şi posedaţi /de el/, rostesc toate poemele acelea frumoase, şi asemănător stau lucrurile şi cu poeţii lirici. Aşa cum coribanţii dansează 534 a când nu sunt în toate minţile, la fel şi poeţii lirici13 compun acele melodii frumoase nefiind în toate minţile; după ce intră în armonie şi ritm, ei sunt cuprinşi de delir şi sunt posedaţi, precum bacantele, care scot miere şi lapte din râuri, când sunt posedate16, dar nu şi când sunt în toate minţile. Iar sufletul poeţilor lirici face la fel – ceea ce admit şi ei. Într-adevăr, ei zic, cred, că poeţii îşi culeg viersul din izvoare şiroind de miere, din anumite grădini şi văi ale b Muzelor şi ni-l poartă nouă, la fel ca albinele, ei înşişi venind în zbor aidoma lor. Şi rostesc adevărul. Căci făptură uşoară-i poetul, înaripată şi sfântă, care nu poate compune, înainte de a fi primit în el un Zeu şi de a-şi ieşi din minţi. Şi în el nu mai locuieşte raţiunea. Însă cât timp ar fi în posesia acesteia, niciun om nu-i în stare nici să facă poezie, nici să dea oracole.17 Şi, deoarece ei compun poezie şi rostesc o mulţime de vorbe frumoase despre fapte, ca tine e despre Homer, nu în baza unei arte, ci printr-o împărtăşire divină18, fiecare e capabil să compună bine numai felul de poezie pentru care l-a stârnit Muza – unul ditirambi, altul imnuri de laudă, altul cântece de dans, altul versuri epice, altul versuri iambice.19 în restul genurilor, fiecare dintre

ei e nevrednic. Căci nu prin artă vorbesc, ci printr-o putere zeiască; fiindcă, dacă prin artă ar şti să vorbească bine despre un singur subiect, ar putea-o face la fel de bine despre toate. De aceea, Zeul, după ce le răpeşte raţiunea, se foloseşte de ei, ca de nişte servitori, aşa cum se foloseşte de prezicătorii şi de d profeţii divini, pentru ca noi, ascultătorii, să ştim că nu ei, care-s lipsiţi de raţiune, sunt cei care de fapt spun aceste lucruri de nepreţuit, ci că Zeul însuşi ne vorbeşte, dar cuvântul lui ajunge la noi prin mijlocirea lor.20

Cea mai bună dovadă pentru ceea ce spun este Tynnichos din Chalcis, care n-a compus niciodată vreun poem demn de reţinut, în afara peanului pe care-l cântă toată lumea – cea mai minunată, aproape, cântare dintre toate, care-i într-adevăr, o spune chiar şi el, e „o născocire a Muzelor” 21. Prin asta cred că Zeul cel mai mult ne-a dat semn să nu avem nicio îndoială: aceste frumoase poeme nu sunt omeneşti, nici operele unor oameni, ci sunt divine şi ale unor zei, iar poeţii nu-s altceva decât interpreţii zeilor, luaţi în stăpânire de zeul care-i stăpân peste fiecare poet. Ca să ne dea semnul acesta, dinadins a cântat Zeul poemul cel mai frumos prin mijlocirea poe535 atului celui mai slab. Oare nu ţi se pare că am dreptate, Ion?

IV

Ion Ba da, pe Zeus! în fapt, cuvintele tale mi se lipesc de suflet, Socrate, şi cred că printr-o împărtăşire divină marii poeţi interpretează pentru noi aceste spuse din partea zeilor!

Socrate Dar voi, rapsozii, nu la rândul vostru interpretaţi vorbele poeţilor?

Ion şi asta-i adevărat.

Socrate Atunci nu sunteţi voi interpreţi! unor interpreţi?

Ion cu siguranţă.

Socrate Hai, Ion, vorbeşte şi nu-mi ascunde ceea ce te voi b întreba: când declami frumos versuri şi îţi impresionezi cel mai mult publicul, când îl cânţi fie pe

Odiseu cum sare peste prag, dezvăluindu-se peţitorilor şi lăsându-şi să cadă săgeţile în faţa picioarelor, fie pe Ahile aruncându-se asupra lui Hector, fie una dintre lamentaţiile Andromacăi, ale Hecubei sau ale lui Priam, ei bine, atunci eşti în toate minţile, ori eşti afară din tine şi sufletul tău, pătruns de prezenţa divină, se crede asistând la faptele pe care le descrii, e petrecute fie în Ithaca, fie la Troia, fie oriunde ar cere-o versurile?

Ion Cât de limpede, Socrate, ai prezentat dovada asta! Fără să-ţi ascund ceva voi vorbi: într-adevăr, de câte ori recit ceva de jale, ochii mi se umplu de lacrimi; şi de câte ori recit ceva înfricoşător şi teribil, părul mi se zbârleşte în cap de frică şi inima dă să-mi sară din piept.

Socrate Atunci să spunem, dragă Ion, că e în toate minţile acel d om care, purtând veşminte colorate şi coroane de aur, plânge la momente /vesele/ de sacrificii sau de sărbătoare, fără a se fi despărţit de acele podoabe, sau e înfricoşat, deşi stă printre mai mult de douăzeci de mii de oameni care-l îndrăgesc, fără ca niciunul să-l dezbrace sau să-i facă vreo pagubă?

Ion Nu, pe Zeus, deloc nu-i în toate minţile, Socrate, ca să spun adevărul adevărat!

Socrate Dar ţi-e cunoscut că voi produceţi aceleaşi efecte şi asupra majorităţii spectatorilor?

Ion Mi-e foarte bine cunoscut: căci de fiecare dată îi văd pe e spectatori de sus, de pe tribună, cum plâng, privesc înfioraţi şi se cutremură participând la cele povestite.22 De altfel, trebuie să fiu foarte atent la efect. Astfel, dacă îi fac să plângă, eu însumi voi râde fiindcă voi câştiga mulţi bani; dar, dacă îi fac să râdă, eu voi fi cel care plânge din cauza banilor pierduţi.23

Socrate înţelegi, deci, că acest spectator este ultimul dintre inelele despre care eu spuneam că îşi iau unele de la altele puterea 536 a de la piatra de Heracleea? Tu, rapsodul şi actorul, eşti inelul din mijloc, în timp ce poetul e inelul dintâi. Iar Zeul prin toate aceste inele trage sufletul oamenilor încotro ar vrea, făcând ca puterea

fiecărui inel să atârne de celălalt. Şi la fel ca de acea piatră, şi aici e atârnat un lanţ lung de corişti, de maeştri ai corului şi maeştri-adb juneţi, agăţaţi pe-o latură de inelele care atârnă de Muză. Or, un poet atârnă de o Muză, altul – de o alta: noi numim asta „posesie” şi e bine spus, fiindcă el e în stăpânirea Muzei. De aceste prime inele, poeţii, sunt atârnaţi alţi oameni, la rându-le pătrunşi de prezenţa divină – fiecare atârnând de un alt poet: unii de Orfeu, alţii de Musaios.24 Cei mai mulţi însă sunt posedaţi şi stăpâniţi de Homer; dintre aceştia eşti şi tu unul, dragă Ion, posedat cum eşti de Homer. Şi când cineva ar recita poemul unui alt poet, adormi şi n-ai deloc idee ce să zici; însă când rosteşte cineva un fragment din e poetul tău, îndată te-ai deşteptat, iar sufletul îţi dansează şi eşti preaplin de vorbe. Căci nu în baza unei arte sau ştiinţe spui tu ceea ce spui, ci printr-o putere şi o împărtăşire divine. Eşti la fel precum coribanţii, Ion; ei sunt stârniţi numai de acea melodie care aparţine zeului de care sunt posedaţi şi au pentru acea melodie un preaplin de mişcări şi de cuvinte, dar de alte melodii nu se sinchisesc. La fel şi tu, când cineva aminteşte de Homer, te umpli de d vorbe, dar când aminteşte de alţi poeţi, eşti gol. Cauza acestui fenomen despre care mă întrebi – pentru ce eşti bogat în cuvinte despre Homer şi nu despre ceilalţi poeţi – este următoarea; priceperea ta de a-i face elogiul lui Homer nu-i prin artă, ci printr-o împărtăşire divină.

v ion Bine vorbit, Socrate! Totuşi m-aş mira, dacă ai putea vorbi atât de bine, încât să mă convingi că sunt posedat şi nebun, când îi fac elogiul lui Homer.25 Cred că nici ţie nu ţi-aş părea astfel, dacă m-ai auzi cum vorbesc despre Homer!

Socrate chiar aş vrea să te ascult; totuşi nu înainte să-mi e răspunzi la întrebarea următoare: Despre care anume dintre subiectele lui Homer vorbeşti tu bine? Nu, pesemne, chiar despre toate!

Ion Află, Socrate, că nu-i niciunul despre care să nu vorbesc bine!

Socrate cu siguranţă însă că nu şi despre acele subiecte din Homer pe care tu nu le cunoşti?

Ion şi care-s acele subiecte din Homer pe care eu să nu le cunosc?

Socrate Totuşi Homer vorbeşte în multe locuri şi mult despre 537 *a* arte, de exemplu, despre arta vizitiului – am să ţi le arăt, dacă mi-amintesc versurile…

Ion Ba eu am să le spun, fiindcă eu mi le amintesc.

Socrate Spune-mi ce-i zice Nestor fiului său, Antilochos, sfătuindu-l ca în cursa de cai în onoarea lui Patrocle să fie atent la turnantă…

Ion îi zice:

Aşezat în carul bine-lustruit.

Pleacă-te-n stânga lor puţin şi asmute – mboldeşte b

Calul din dreapta mereu, slăbeşte cu mâinile frâul, Mână şi-nghesuie atunci cu totul aproape de ţintă Calul din stânga, să pară că buciumul roatei strunjite Stă să se-atingă de semn, dar cată să nu dai de piatră.26

Socrate Destul. Oare cine ar şti mai bine, medicul, sau vizitiul, dacă Homer e corect în aceste versuri sau nu? e ion cu siguranţă că vizitiul.

Socrate Oare fiindcă stăpâneşte această artă, sau din alt motiv?

Ion Nu din alt motiv, ci fiindcă stăpâneşte arta.

Socrate Prin urmare, zeul i-a dat fiecărei arte putinţa de a cunoaşte un lucru anume? Căci nu prin intermediul medicinei vom cunoaşte ceea ce cunoaştem prin intermediul artei cârmaciului!

Ion Sigur că nu.

Socrate şi nici prin intermediul tâmplăriei nu vom cunoaşte ceea ce cunoaştem prin intermediul medicinei.

Ion Sigur că nu.

d Socrate Atunci nu-i la fel la toate artele? Ceea ce cunoaştem prin intermediul unei arte nu cunoaştem prin intermediul alteia diferite. Dar, înainte de asta, răspunde-mi la întrebarea următoare: Eşti de acord că artele sunt una de un fel, alta de alt fel?

Ion Da.

Socrate Dovada pentru mine, ca şi pentru tine, este oare că, dacă una cunoaşte anumite lucruri, iar o alta – alte lucruri, eu numesc o artă într-un fel, iar pe cealaltă în alt fel?

e ion Da.

Socrate Căci dacă ar există o cunoaştere pentru aceleaşi lucruri, de ce am afirma că există două cunoaşteri diferite, când ambele ar cunoaşte aceleaşi lucruri? De pildă, eu ştiu că există aceste cinci degete, iar tu, ca şi mine, ştii acelaşi lucru despre ele. Şi dacă te-aş întreba dacă aceleaşi degete eu şi cu tine le cunoaştem prin intermediul aceleiaşi cunoaşteri, aritmetica, sau prin intermediul alteia, ai spune, presupun, că prin intermediul aceleiaşi.27

Ion Da.

538 a Socrate Dă-mi acum răspunsul la ceea ce am intenţionat să te întreb adineaori, dacă-i valabil la toate artele: crezi că e necesar să cunoşti aceleaşi lucruri prin aceeaşi artă, dar să le cunoşti printr-o alta pe cele care nu-s aceleaşi, ci, dacă apare o altă artă, e necesar ca ea să şi cunoască alte lucruri?

Ion Aşa cred, Socrate.

Socrate Atunci, cine nu posedă o anumită artă nu va putea cunoaşte ceea ce-i de spus sau de făcut, propriu acestei arte?

b ion Adevărat.

Socrate în legătură cu versurile pe care le-ai recitat: oare tu, sau un vizitiu ştiţi mai bine dacă Homer vorbeşte bine sau nu?

Ion Un vizitiu.

Socrate Căci tu eşti rapsod, şi nu vizitiu.

Ion Da.

Socrate iar arta rapsodului e diferită de cea a vizitiului?

Ion Da.

Socrate Dacă este diferită, ea are şi ştiinţa unor

lucruri diferite.

Ion Da.

Socrate Ce spui despre pasajul următor, unde Homer zice că Hecamede, concubina lui Nestor, îi dă rănitului Machaon să bea o anumită poţiune? Şi spune cam aşa: e

Peste vinul de Pramnos ea rase brânză de capră
Cu răzătoarea de bronz.
Lângă el, de mâncat, puse ceapă.28

Cui îi revine să deosebească dacă Homer vorbeşte corect sau nu? Artei medicale, sau artei rapsodului?

Ion Artei medicale.

Socrate Dar când Homer spune:

Dânsa /Iris/ se dă în afund întocmai cum se dă plumbul d

Undiţei care, stând prinsă de cornul de bou de la ţară.

Merge şi peştii cei lacomi de carnea momelii ucide.29

Să afirmăm că ţine mai mult de arta pescarului, sau de cea a rapsodului să judece ce anume are în vedere poetul cu vorbele astea şi dacă sunt bine spuse, ori nu?

Ion E clar, Socrate, că ţine de arta pescarului.

Socrate la cercetează, deci: dacă tu m-ai întreba: „Deoarece găseşti la Homer ceea ce revine să judece fiecăreia dintre arte, e găseşte-mi, rogu-te, şi pasajele relevante pentru prezicător şi arta divinaţiei, anume care sunt acele lucruri pe care el e în stare să le deosebească, dacă s-au făcut bine sau rău”, uite-te ce răspuns lesnicios şi corect am să-ţi dau. Căci în multe locuri din *Odiseea* Homer vorbeşte astfel; de exemplu, uite ce zice peţitorilor Theoclymenos, urmaşul lui Melampos:

Ce crunt blestem vă paşte, 539 a
Sărmanilor? Vă-mpresoară întuneric
Şi capul, şi obrazul, şi genunchii.
Răsună vaiet, lacrimi curg pe faţă.
Şi geme şi pridvorul, şi ograda
De umbrele ce năzuie spre bezna

b De întuneric. Soarele din slavă
Se-ntunecă, -nfiorătoare noapte
Se-ntinde peste tot.30

Dar şi în multe locuri din *Iliada* /poetul/ vorbeşte despre preziceri; de exemplu, cu prilejul „bătăliei de la ziduri”, spune:

Se pomeniră cu o piază, când ei erau gata să treacă:
Oastea din stânga tăind, se ivise-nainte un vultur e
Sus zburător care-n ghiare purta sângerat un balaur;
El se zbătea încă viu şi tot se lupta între gheare.
Până ce şarpele capul sucind înapoi spre pieptul
Pajurii o mursecă la grumaz. De durere pătrunsă
Ea de la sine-l zvârli, de căzu pe la mijlocul oştii.
d Pasărea dusă de vânt după-aceea cu ţipete zboară.31

Voi zice despre pasajele astea şi altele asemenea că prezicătorul are căderea să le cerceteze şi să le judece.

Ion E adevărat ce zici, Socrate.

Socrate E adevărat şi ce tu zici, Ion? Acum, după cum eu ţi-am cules din *Odiseea* şi din *Iliada* pasaje care sunt proprii şi artei pree zicerii, şi artei medicului, şi artei pescarului, tot aşa culege-mi şi tu (dat fiind că eşti mai priceput la Homer decât mine) pasaje care să fie proprii rapsodului şi artei sale, pasaje pe care rapsodul, şi nu ceilalţi oameni, are căderea să le cerceteze şi să le deosebească.

vi ion Socrate, eu susţin că el are căderea să le cerceteze pe toate cele!

Socrate Nu poţi susţine că „pe toate cele”, Ion? Sau eşti chiar aşa de uituc? Nu prea s-ar cădea unui rapsod să fie uituc?

540 a ion Dar ce am uitat?

Socrate Oare n-ai admis că o artă diferită va cunoaşte lucruri diferite?

Ion Ba da.

Socrate Atunci nici arta rapsodului, nici rapsodul nu le va cunoaşte pe toate cele, conform spuselor tale.

Ion /Pe toate cele, / în afară, pesemne, a unor astfel de lucruri, Socrate.

Socrate „în afara unor astfel de lucruri” înseamnă la tine ceva b în sensul „în afara celorlalte arte”. Dar ce fel de lucruri va cunoaşte /arta rapsodului/, dacă nu pe toate?

Ion Cele pe care e potrivit să le spună un bărbat ori o femeie, un sclav ori un om liber, un condus ori un conducător.32

Socrate Ai în vedere vorbele pe care e potrivit să le spună un conducător, aflat pe mare în furtună? Oare rapsodul, sau cârmaciul le va cunoaşte mai bine?

Ion Nu, pe astea cârmaciul le ştie mai bine.

Socrate Dar spusele care se potrivesc conducătorului unui e bolnav le va cunoaşte mai bine rapsodul, sau medicul?

Ion Nici pe astea nu le ştie rapsodul mai bine.

Socrate Oare te referi la ceea ce e potrivit să spună un sclav?

Ion Da.

Socrate Atunci ai în vedere ce se cuvine să spună un sclav văcar care îşi potoleşte vitele furioase? Cuvintele respective le va cunoaşte mai bine rapsodul decât văcarul?

Ion Deloc.

Socrate Dar vorbele potrivite cu o femeie care toarce, referitoare la prelucrarea lânii, le va cunoaşte mai bine rapsodul?

Ion Nu, desigur. d Socrate Dar vorbele potrivite cu un general care îşi îndeamnă soldaţii, rapsodul le va şti?

Ion Da, astfel de vorbe va şti rapsodul?

Socrate Bine, dar arta rapsodului este arta generalului?

Ion Eu unul aş ști să spun vorbele potrivite cu un general.

Socrate Pesemne, Ion, că eşti şi general; iar dacă se întâmplă să fii deopotrivă un expert în cai, ca şi unul în arta de a cânta la cithară, ai cunoaşte care cai sunt buni şi care sunt răi de călărit. e

Dar dacă te-aş întreba: „În baza cărei arte, Ion, recunoşti caii buni de călărit? Oare în baza artei călăriei, sau în a celei de cithared?” Ce mi-ai răspunde?

Ion În baza artei călăriei.

Socrate însă dacă i-ai recunoaşte pe bunii citharezi, ai fi de acord că o faci în baza artei citharedului, şi nu a călăriei?

Ion Da.

Socrate Or, de vreme ce cunoşti arta generalului, oare o cunoşti prin calitatea de general, sau prin aceea de bun rapsod?

Ion Nu mi se pare că se deosebesc! 33

541 a Socrate Cum aşa, nu se deosebesc? Susţii că arta rapsodului şi cea a generalului sunt una singură, sau că sunt două?

Ion Cred că sunt una singură.

Socrate Aşadar, oricine e un bun rapsod e în fapt şi un bun general?

Ion Pe deplin, Socrate.

Socrate Atunci şi oricine e în fapt un bun general este şi un bun rapsod?

Ion Asta nu mi se pare chiar aşa.

b Socrate însă cu prima afirmaţie eşti de acord: cel puţin, oricine e un bun rapsod e şi un bun general?

Ion Absolut!

Socrate Dar tu eşti cel mai mare rapsod al grecilor?

Ion Pe deplin!

Socrate Atunci, Ion, oare să fii tu şi cel mai mare general al grecilor?

Ion să ştii că da, Socrate! Şi pe asta tot de la Homer am învăţat-o!

Socrate Pe zei, Ion, când în ambele eşti cel mai mare – şi ca general, şi ca rapsod – cum se face că străbaţi Grecia ca rapsod, e nu însă şi ca general? Sau tu crezi că grecii au mare nevoie de un rapsod încununat cu coroană de aur, dar deloc n-au nevoie de un general?

Ion Cetatea mea, Socrate, e condusă de voi, are

generalii voştri şi n-are deloc nevoie de un alt general34; cât despre cetatea voastră şi cea a lacedemonienilor, ele nu m-ar alege drept general, deoarece consideră că localnicii le sunt suficienţi.

Socrate Minunat Ion, nu-l ştii pe Apollodoros din Cyzicos?

Ion Cine să fie el?

Socrate Pe el atenienii şi l-au ales de multe ori general, deşi era străin. Şi mai sunt Phanosthenes din Andros şi Heracleides d din Clazomene35, cărora această cetate, fiindcă i-a considerat merituoşi, le acordă atât demnitatea de general, cât şi alte demnităţi, chiar aşa străini fiind. Şi atunci cum să nu-l aleagă şi să-l onoreze ea pe Ion din Efes, dacă îl crede plin de merite? Ce, voi, efesienii, nu sunteţi atenieni la origine? 36 Iar Efesul nu-i întrecut de nicio altă e cetate!

Însă, Ion, dacă-i adevărat ce spui că eşti capabil să-i faci elogiul lui Homer în baza unei arte şi a unei ştiinţe, te porţi necinstit: deşi mi-ai promis că ştii multe lucruri frumoase despre Homer şi ai declarat că-mi vei face o demonstraţie, m-ai înşelat şi te ţii departe de demonstraţie, deoarece nu vrei să-mi spui cel puţin care anume sunt subiectele la care te pricepi; şi asta în ciuda insistenţelor mele pe lângă tine. Însă tu, exact precum Proteu37, te schimbi în toate felurile, sucindu-te în sus şi în jos, până ce la sfârşit, reuşind să fugi de mine, te-ai dat drept general, numai ca să nu-mi faci demonstra542 aţia marii tale priceperi în ştiinţa homerică. Dacă, prin urmare, eşti expert într-o artă şi, după ce mi-ai promis o demonstraţie privitoare la Homer, m-ai înşelat, cum zic, în acest caz te-ai purtat necinstit. Dar dacă nu eşti expert, ci spui multe lucruri frumoase despre poet, fără să ai ştiinţă, fiindcă printr-o împărtăşire divină eşti posedat de Homer, aşa cum am spus despre tine, atunci nu eşti deloc necinstit.

Alege deci cum vrei să fii socotit de mine; necinstit, ori divin? 38

Ion E o mare deosebire, Socrate; e mult mai frumos să fiu numit „divin”!

Socrate Atunci îţi revine din partea mea, Ion, ceea ce-i mai frumos: eşti divin, şi nu expert în elogierea lui Homer! b

HIPPIAS I (MAIOR)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

I. *Hippias I* (sau *Maior*, deoarece e mai lung decât celălalt dialog intitulat tot *Hippias*) mi se pare a fi unul dintre cele mai reuşite sub raport literar dintre toate dialogurile lui Platon. Debordează de viaţă, ne încântă prin satiră, prin ironia muşcătoare, dar capătă şi o tensiune aproape dramatică la final. El este însă, pe de altă parte, şi prima operă a Occidentului, cred, unde apare ceea ce putem numi „vocea conştiinţei”, ca o entitate distinctă şi exigentă faţă de „eul obişnuit”. Şi totuşi (sau poate şi din cauza acestor trăsături puţin comune), mai mulţi critici de pe timpuri i-au contestat autenticitatea.[28] Alţii, dimpotrivă, i-au susţinut-o. Nu vom intra în istoria (ori isteria) acestor dezbateri, stârnite de un criticism destul de îngust, dezbateri cuprinzător evocate de Gabriel Liiceanu în introducerea lui la acest dialog (P0,2, 107 – 108). Mi se pare însă aproape imposibil de imaginat ca vreun imitator al lui Platon să fi putut scrie pe *Hippias I*: lăsând la o parte că nu ştim cine ar fi putut fi acest imitator genial, despre care să nu auzim nimic niciodată în altă situaţie, mă întreb: care imitator compune un pseudoepigraf atât de original faţă de opera imitată? De obicei, dimpotrivă, imitatorul confecţionează un text uşor de înserat în opera celui pe care îl imită, nu unul care să uzeze de un artificiu literar nemaiîntâlnit în întreaga operă a respectivului şi care astfel l-ar putea demasca pe imitator. Or, introducerea acelui „cineva” fictiv, a acelui anonim, presupusul vecin grosolan şi arţăgos al lui Socrate, constituie exact un

28 Criticii au admis că dialogurile menționate expres de Aristotel sunt sigur autentice. în legătură cu celelalte se pot naște discuții. Hippias I nu este menționat expres de Aristotel.

asemenea artificiu. Acceptând astfel, fără îndoială, autenticitatea dialogului, mai putem stabili numai atât: *Hippias I* face parte dintre operele relativ timpurii (fără a putea preciza exact locul într-o serie cronologică) şi, de asemenea, face parte dintre cele aporetice, încheiate fără o soluţie manifestă.

2. Să admitem, cum am spus, că „nucleul originar" al platonismului este experienţa vieţii şi morţii lui Socrate, rezumată la întrebarea: „Cum a fost posibil Socrate?" (vezi Introducerea: „Cum a fost citit Platon"). În acest caz, Platon (ca şi alţi contemporani ai săi) trebuie să fi fost uimit nu în ultimul rând de perseverenţa lui Socrate – am spune de încăpăţânarea sa – în a repeta de nenumărate ori scenariul asumat al contestării altora. De ce – s-ar fi putut întreba cineva – după câteva experienţe de acest tip, din care a reieşit lipsa de „înţelepciune" a celorlalţi, pretinşi înţelepţi, Socrate nu s-a consolat, acceptând mai repede concluzia? De ce, nu o lună, niciun an sau doi, ci timp de multe decenii a continuat el pe drumul stârnirii resentimentelor celorlalţi – tineri şi vârstnici, atenieni şi străini, indiferent de profesie – în situaţia când rezultatul anchetei devenise evident? Există un fel de agresivitate a lui Socrate, desigur abil mascată prin ironie, la care se referea şi Nietzsche în *Amurgul idolilor*: dialectica sa este ca şi când mai întâi ţi-ai invita adversarul să se dezbrace în public, după care ţi-ai râde de el că e obez şi zbârcit la piele. Oracolul din Delfi care proclamase că nimeni nu-i mai înţelept decât Socrate putea fi crezut totuşi, odată epuizat un număr mai redus de experienţe foarte elocvente; vocea daimonică, de partea ei, se ferea să dea sfaturi pozitive. Atunci care să fi fost explicaţia acestei neîncetate insistenţe, care refuza să accepte mai repede concluzia?

Cred că Platon oferă în *Hippias I o* anumită explicaţie: *conştiinţa neliniştită*. Ea este aceea care, reprezentată sub forma acelui vecin agresiv şi cârcotaş, nu-i dă pace lui Socrate, îndemnându-l să le deschidă

tuturor ochii, chiar şi după ce Socrate a înţeles că nici ei nu se vor arăta „înţelepţi” La ceilalţi oameni vocea conştiinţei e inexistentă sau tace repede, convinsă de raţiunile practice, de considerente de oportunitate sau chiar de anumite argumente convenţionale. Ne consolăm uşor cu jumătăţile de adevăruri, cu falsurile plauzibile, mai ales când ele sunt exprimate de persoane cu autoritate sau cărora vrem să le fim pe plac. La Socrate lucrurile stau altfel.

Dincolo de eventualele considerente de politeţe (Socrate, s-a spus, inventează un personaj anonim pentru a-i putea spune indirect lui Hippias unele lucruri neplăcute – ceea ce, altminteri, politeţea atică ar fi condamnat), să observăm că premisa lui Platon este că Socrate are aici în fapt nu unul, ci doi interlocutori: există interlocutorul extern, cu tot prestigiul şi susţinerea socială pe care o poate avea – şi care nu e mică deloc în cazul unui sofist şi orator, precum Hippias; există însă şi un alt interlocutor, intern – „vecinul anonim” – care nu-l lasă pe Socrate să „doarmă” aidoma celorlalţi oameni şi mai ales să fie în acord cu ceilalţi oameni. Iată destinul filosofului, pare a ne spune Platon: să nu poţi să te împaci cu lumea din cauza interlocutorului intern – conştiinţa neliniştită –, dar nici acesteia să nu i te poţi preda complet, din cauza exigenţelor lumii. Avem deci un Socrate aflat la mijloc, chinuit, smucit din două părţi opuse. Dar, în final, el trebuie să cedeze interlocutorului dinăuntru, nefericindu-i pe alţii şi chiar pe el însuşi. De ce? Fiindcă, spre deosebire de interlocutorii externi, insul acela cusurgiu şi necioplit locuieşte „în aceeaşi casă” cu el însuşi.

3. Şapte definiţii ale frumosului sunt pe rând propuse şi respinse în acest dialog. (De fapt primele trei, ale lui Hippias – fecioara, aurul şi viaţa împlinită – nu sunt definiţii, ci desemnări ale unui *anumit* frumos sau identificări ale frumosului cu instanţieri concrete ale sale. Abia ultimele patru, sugerate de Socrate – potrivitul, folositorul, binefăcătorul şi plăcutul prin auz şi văz – sunt

măcar, formal, definiţii.) Nu e de mirare că sunt atâtea definiţii, de fapt, având în vedere mai ales plurivocitatea cuvântului grecesc *kalôn* – cu sensuri deopotrivă estetice, funcţionale şi morale, nu odată aproape sinonim cu „bine" sau „bun".[29] Altceva poate ar mai trebui să observăm aici: *nicăieri, în cuprinsul operei lui Pluton*, frumosul, adică frumosul în sine, *nu va fi definit*. Alte noţiuni căutate în dialogurile aporetice vor primi câte o definiţie sau măcar o explicaţie în dialogurile mai târzii, mai ales în *Republica*, în *Phaidros*, în *Sofistul*. Va fi lămurită, tot în *Republica*, *şi* problema dacă virtutea poate fi învăţată, de la cine şi în ce manieră. Dar nu vom întâlni nicăieri o definiţie ca atare a frumosului, aşa cum vom avea totuşi definiţii ale cuminţeniei, ale dreptăţii sau ale curajului. Desigur, frumuseţea absolută va fi exaltată ca o revelaţie în discursul Diotimei din *Banchetul*, va fi evocată printr-un mit în *Phaidros*, va fi asociată indisolubil formei sau ideii transcendente. Dar ce este *frumosul*? Nu ni se va spune niciodată. De ce? Nu ştim. Putem doar presupune: frumosul este asociat binelui, poate chiar – cum se sugerează în acest dialog – este cauza lui, ori poate efectul lui imediat. Or, binele (sau „forma binelui"), aflăm dintr-un celebru loc din *Republica*, 509 b, este „dincolo de fiinţă", aşadar imposibil de definit. Acelaşi lucru s-ar putea să se întâmple şi în cazul frumosului, care, descoperim în *Banchetul*, este „capătul drumului" pentru filosof. Cu alte cuvinte, frumosul, ca şi binele cu care e înrudit îndeaproape, e principiu; or, principiul nu poate fi definit, căci atunci n-ar mai fi principiu. îmboldiţi de „vecinul anonim", Socrate şi Hippias au făcut eforturi să definească frumosul, dar n-aveau cum reuşi. Şi se pare că nimeni, nici chiar Platon, n-ar fi putut reuşi mai bine!

HIPPIAS I (MAIOR)

[sau despre frumos;

29 în greaca comună mai târzie kalos, -é, -on tinde să însemne tot mai adesea „bun"; așa traduce Septuaginta în Geneza 1 pe ebraicul thob. în neogreacă înseamnă strict „bun", pentru „frumos" utilizându-se un alt cuvânt.

DIALOG CARE SUPUNE LA PROBĂ]

HIPPIAS SOCRATE

I

281 a Socrate Uite-l pe Hippias cel frumos şi înţelept? 1 Ce mult e de când n-ai mai acostat pe la noi, la Atena!

hippias sunt ocupat, Socrate. Într-adevăr, când Elis are nevoie să trateze cu vreo cetate, dintre toţi cetăţenii mai întâi mie mi se adresează şi mă desemnează ambasador, gândind că sunt cel mai b priceput judecător şi sol al mesajelor pe care cetăţile şi le transmit. De multe ori, aşadar, şi pe lângă multe cetăţi am fost ambasador, însă pe lângă Lacedemona cel mai des, în legătură cu chestiunile cele mai importante şi în cele mai numeroase cazuri. De asta se întâmplă ceea ce tu întrebi: nu ajung des în locurile de aici.

Socrate Iată ce înseamnă, Hippias, să fii într-adevăr un om înţelept şi complet! Căci, pe de o parte, în calitate privată, tu te pricepi ca, după le iei tinerilor o mulţime de bani, să le aduci foloase e peste ceea ce le iei. Pe de alta, în calitatea ta publică, te pricepi să fii un binefăcător al cetăţii tale, aşa cum se cade celui care va căpăta nu dispreţul, ci o frumoasă reputaţie din partea celor mulţi. Însă, Hippias, care să fie motivul pentru care acei oameni din vechime, ale căror nume sunt considerate mari datorită înţelepciunii lor – Pittacos, Bias şi discipolii lui Thales din Milet, în plus şi cei de mai târziu, până la Anaxagoras2 – fie toţi, fie majoritatea lor par a se fi d ţinut la distanţă de treburile politice?

hippias Ce alt motiv crezi că e, Socrate, decât incapacitatea şi nepriceperea lor de a aborda cu chibzuinţă ambele domenii – afacerile publice şi cele private?

Socrate Pe Zeus, oare după cum celelalte arte avansează, iar artizanii din vechime sunt de mică valoare pe lângă cei de azi, tot astfel afirmăm că şi arta voastră, a sofiştilor, a avansat şi că cei vechi preocupaţi de înţelepciune sunt de puţină valoare pe lângă voi?

hippias Da, ai perfectă dreptate.

Socrate Atunci, dacă Bias ar învia, Hippias, el ar stârni râsul în comparaţie cu voi; la fel sculptorii zic că Dedal s-ar face de râs, 282 a dacă, născându-se acum, ar lucra opere asemenea celor de la care şi-a luat renumele.

hippias Aşa stau lucrurile, Socrate, cum spui. Totuşi, eu obişnuiesc să-i elogiez3 pe cei vechi şi pe înaintaşii noştri înaintea contemporanilor şi în mai mare măsură decât pe aceştia, deoarece sunt cu grijă faţă de invidia viilor şi mă tem de mânia morţilor.

Socrate Frumos, oricum, ce vorbeşti şi gândeşti despre ei, b Hippias! Pot să-ţi fiu martor că ai dreptate şi că într-adevăr arta voastră a avansat în direcţia asta – să se poată ocupa şi de treburile publice, alături de cele private. Uite-te la sofistul Gorgias din Leontinoi: a venit de acasă aici ca ambasador în chestiuni publice, ca cel mai capabil dintre cetăţenii din Leontinoi să trateze treburile comune: şi s-a vădit că vorbeşte minunat în Adunare. Iar când, în privat, a făcut demonstraţii de virtuozitate şi a căutat societatea tinerilor, a câştigat o mulţime de bani de la noi. Dacă vrei, ia şi eczeme piui amicului nostru Prodicos: acesta a mai venit şi de multe alte ori în calitate publică; dar ultima dată a venit acum câteva zile din Cos, când, vorbind în Consiliu, s-a acoperit de glorie. Iar în privat, făcând demonstraţii de virtuozitate şi fiind în societatea tinerilor, a luat bani – uluitor cât de mulţi! Pe câtă vreme nimeni dintre cei vechi n-a preţuit vreodată faptul de a lua bani ca plată, nici de a face demonstraţia propriei înţelepciuni în mijlocul unui public adunat d de pretutindeni. Atât de nătărăi erau, încât le scăpa valoarea banului. Dar şi unul şi celălalt despre care tocmai am vorbit a câştigat mai mulţi bani din înţelepciune decât a câştigat vreun alt artizan din oricare artă. Şi încă peste ei a fost Protagoras? 4

HIPPIAS Nu ştii deloc, Socrate, cât de bine stau lucrurile în această privinţă? Căci ai fi uluit, dacă ai şti câţi bani am câştigat eu. e Las altele; însă sosind eu odată în

Sicilia, pe când Protagoras era acolo în plină glorie – el era mai în vârstă şi eu mult mai tânăr –, în scurt timp am câştigat peste o sută cincizeci de mine; şi numai într-un oraş mic de tot, Inycos, am câştigat peste douăzeci de mine. Şi după ce m-am întors acasă, i-am dat banii tatălui meu, încât şi el, şi ceilalţi cetăţeni au rămas uluiţi şi pătrunşi de admiraţie. Şi aproape cred că eu am câştigat mai mulţi bani decât oricare alţi doi sofişti laolaltă vrei să iei!

Socrate Frumoasă şi măreaţă mărturie a înţelepciunii tale 283 a oferi, Hippias, cât şi a oamenilor de azi, atât de distinşi în comparaţie cu cei vechi! Într-adevăr, mare ignoranţă la înaintaşi, după spusele tale: căci se spune că Anaxagoras a păţit pe dos decât voi. Astfel, deşi i s-au lăsat moştenire mulţi bani, i-a neglijat şi i-a prăpădit pe toţi; într-atât de prosteşte se folosea de înţelepciune. Şi despre alţii dintre cei vechi se spun lucruri asemănătoare. E o frub moaşă mărturie pe care o aduci despre înţelepciunea celor de acum în raport cu cea a înaintaşilor. Şi mulţi sunt de acord că înţeleptul trebuie să fie cel mai mult înţelept pentru sine însuşi. Aşadar, asta-i măsura înţeleptului: cine va câştiga cei mai mulţi bani?

Îi

Dar de-ajuns cu astea! Spune-mi însă lucrul următor: în care dintre cetăţile pe unde ai călătorit ai câştigat tu însuţi cei mai mulţi bani? Sau e limpede că în Lacedemona, unde ai şi călătorit de cele mai multe ori?

hippias Ba nu, Socrate, mă jur pe Zeus!

Socrate Ce spui? Cel mai puţin ai câştigat acolo?

e hippias N-am câştigat absolut nimic niciodată acolo.

Socrate E un miracol, e uluitor, Hippias! Dar spune-mi: înţelepciunea ta nu-i de aşa natură încât să-i facă pe cei care au de-a face cu ea şi o învaţă să fie mai buni în virtute? 5

hippias Da, şi mult!

Socrate Atunci pe fiii celor din Inycos eşti în stare să-

i faci oameni mai buni, dar la fiii spartanilor eşti neputincios?

hippias Nici pomeneală!

Socrate Atunci, desigur, sicilienii doresc să devină mai buni, iar lacedemonienii – nu?

hippias Ba fără îndoială, Socrate, că şi lacedemonienii o doresc. d Socrate Oare au fugit de asocierea cu tine din lipsă de bani?

hippias Câtuşi de puţin, de vreme ce au o mulţime.6

Socrate care să fie atunci motivul că, deşi au dorinţă şi bani, iar tu poţi să le aduci cele mai mari foloase, nu te-au lăsat să pleci de la ei plin de bani? Nu cumva lacedemonienii ar da copiilor lor o educaţie mai bună decât a ta? Oare să afirmăm aşa ceva şi tu eşti de acord?

hippias Nici gând! e Socrate Atunci în Lacedemona fie n-ai reuşit să-i convingi pe tineri că, dacă se vor ţi se vor alătura ţie mai curând decât celor de acolo, vor avansa mai mult în virtute; fie n-ai putut să-i convingi pe taţii lor că trebuie să ţi-i încredinţeze ţie mai curând decât să se ocupe ei înşişi de educaţia lor, dacă le pasă câtuşi de puţin de fiii lor? Căci fără îndoială că nu-i invidiau pe aceşti copii dacă ei puteau să devină cât mai buni posibil!

hippias Nu cred că-i invidiau.

Socrate însă Lacedemona e bine guvernată.

hippias Desigur.

Socrate Or, virtutea e lucrul cel mai preţuit în cetăţile bine 284 a guvernate.

hippias cu siguranţă.

Socrate însă, dintre toţi oamenii, tu ştii cel mai bine s-o transmiţi altuia.

hippias cu mult cel mai bine, Socrate?

Socrate Oare cel care ştie să transmită cel mai bine arta călăriei n-ar fi stimat în Tesalia cel mai mult din toată Grecia? N-ar lua de acolo şi cei mai mulţi bani – şi din oricare alt loc unde această artă ar fi serios cultivată?

hippias Pesemne că da.

Socrate Deci cel capabil să transmită cele mai

preţioase învăb ţături despre virtute nu va fi cel mai stimat şi nu va câştiga cei mai mulţi bani, dacă va dori, în Lacedemona, cât şi în oricare altă cetate bine guvernată din Grecia? Gândeşti, amice, că aşa ceva se întâlneşte cel mai mult în Sicilia şi în Inykos? 7 Să credem asta, Hippias? Trebuie s-o credem, dacă tu o ceri.

hippias la lacedemonieni, Socrate, nu-i în tradiţia străbună să schimbe legile, nici să-i educe pe fiii lor altfel decât e uzanţa la ei.

Socrate Ce spui? La lacedemonieni e în tradiţia străbună nu e să procedeze corect, ci să greşească?

hippias Asta n-aş afirma-o, Socrate!

Socrate Dar ar proceda corect, când i-ar educa mai bine şi nu mai rău pe tineri?

hippias Aşa e. Însă la ei nu-i legal să practice o educaţie străină. Totuşi, să ştii că, dacă cineva vreodată ar fi luat bani ca să-i educe, eu aş fi luat de departe cel mai mult. Căci spartanii sunt bucuroşi să mă asculte şi îmi aduc laude. Dar, cum îţi spun, nu-i legal.

d Socrate Socoteşti, Hippias, că legea aduce pagubă, sau foloseşte cetăţii?

hippias Legea e instituită, cred, spre a-i aduce folos, dar uneori o şi păgubeşte, dacă e rău instituită.

Socrate însă cei care instituie legea nu o instituie drept binele suprem pentru cetate? Fără bine e imposibilă buna guvernare.

hippias Adevărat.

Socrate Prin urmare, când cei care se apucă să instituie legile ratează binele, ei ratează legitimitatea şi legea. Sau cum vezi lucrurile? e hippias în sensul strict al cuvântului, aşa-i, Socrate. Totuşi, oamenii nu obişnuiesc să vorbească în acest fel.8

Socrate care oameni, ştiutorii, sau neştiutorii?

hippias Mulţimea.

Socrate Cunoaşte ea adevărul, mulţimea?

hippias Deloc.

Socrate însă măcar ştiutorii consideră că, în fapt, e

mai legitim să aduci tuturor oamenilor mai mult folos, nu mai puţin. Sau nu eşti de acord?

hippias Ba da, sunt de acord că-i aşa, în fapt.

Socrate Atunci este şi rămâne aşa cum consideră ştiutorii?

hippias Absolut.

Socrate Dar, după cum spui tu, lacedemonienii au mai mult folos de la educaţia ta, chit că-i străină, decât de la cea locală. 285 a hippias şi e adevărat ce spun.

Socrate Dar afirmi şi că lucrurile mai folositoare sunt mai legitime, Hippias.

hippias Aşa am zis.

Socrate Atunci, potrivit cu ce zici, e mai legitim ca fiii lacedemonienilor să-şi primească educaţia de la Hippias şi e mai puţin legitim s-o primească de la taţii lor, dacă într-adevăr vor avea mai mult folos din partea ta.

hippias chiar şi vor avea folos din partea mea!

Socrate Prin urmare, lacedemonienii încalcă legea9, fiindcă b nu-ţi dau ţie bani şi nu-şi lasă copiii pe mâna ta!

hippias sunt de acord cu asta. Îmi pare că vorbeşti în favoarea mea şi n-am niciun motiv să mă împotrivesc…

Socrate Aşadar, amice, am descoperit că spartanii sunt nişte călcători de lege şi încă în domeniile cele mai însemnate – tocmai ei, care sunt crezuţi a fi cei mai ascultători de lege!

Însă, pe zei, ei te laudă, Hippias, şi sunt bucuroşi să te asculte – dar ce anume? Sau e vădit că le vorbeşti despre acele lucruri pe care e tu le cunoşti cel mai bine – despre stele şi întâmplările din cer? 10

hippias Câtuşi de puţin! Nici nu suportă un asemenea subiect!

Socrate Atunci se bucură să asculte ceva despre geometrie?

hippias Deloc, din moment ce mulţi dintre ei aproape că nu ştiu să numere.

Socrate înseamnă că n-au cum să te suporte pe tine dacă le-ai da lămuriri despre calcule.

hippias Pe Zeus, n-au cum!

Socrate însă poate că suportă acele lucruri pe care tu, mai d precis decât toţi oamenii, ştii să le deosebeşti – însuşirile literelor, ale silabelor, ale ritmurilor şi armoniilor?

hippias Ce fel de armonii, dragă, ce ritmuri, ce litere?

Socrate Atunci care sunt acele lucruri pe care ei le ascultă cu plăcere de la tine şi în legătură cu care te laudă? Spune-mi tu însuţi, fiindcă eu nu le descopăr.

hippias Despre stirpele eroilor şi ale oamenilor, Socrate, şi despre cum au fost întemeiate cetăţile din vechime – într-un cuvânt, despre antichităţi; asta ascultă ei cu cea mai mare plăcere, astfel încât am fost nevoit de dragul lor să învăţ pe dinafară şi să exersez e toate aceste cunoştinţe.

Socrate Pe Zeus, Hippias, mare noroc ai că lacedemonienii nu s-ar bucura, dacă cineva le-ar recita lista arhonţilor noştri de la Solon. Căci, în caz contrar, ai avea de furcă ca s-o înveţi pe dinafară! 11

hippias Ce vorbeşti, Socrate? Numai o dată să aud cincizeci de nume, şi mi şi le reamintesc.

Socrate Ai dreptate. Nu mi-am dat seama că tu stăpâneşti arta memoriei. Aşa stând lucrurile, îmi dau seama însă că în chip firesc lacedemonienii se bucură când ascultă pe cineva care ştie atâtea ca 286 a ţine: ei te întrebuinţează precum copiii pe bătrâne, ca să audă poveşti plăcute.

hippias Pe Zeus, Socrate, chiar acum câteva zile am dobândit acolo multă faimă vorbindu-le despre ocupaţiile frumoase, parcurgându-le pe cele pe care tânărul trebuie să le aibă. Căci am un discurs cu tema asta foarte frumos compus şi bine alcătuit în toate privinţele, inclusiv în alegerea cuvintelor. Pretextul şi începutul discursului e următorul: După ce Troia a fost cucerită, se spune, b Neoptolemos îl întreabă pe Nestor care sunt ocupaţiile frumoase pe care un tânăr ar trebui să le aibă spre a dobândi cea mai mare faimă. Apoi vorbitorul e Nestor, care

îi înfăţişează numeroase şi preafrumoase legiuiri. Acest discurs l-am ţinut acolo, dar şi aici urmează să-l ţin poimâine, la şcoala lui Pheidostratos, laolaltă cu alte multe lucruri vrednice de a fi ascultate. M-a invitat Eudicos, fiul lui Apemantos.12 Dar caută să vii şi tu şi să-i aduci şi pe alţii care sunt capabili să judece ceea ce voi spune! e în Socrate Aşa va fi, cu voia Zeului, Hippias! Acum însă referă-te la ceva mărunt13 din ceea ce spuneai: discursul tău mi-a reamintit ceva legat de „frumos”. Acum câteva zile cineva14 m-a pus la încurcătură: vorbeam şi criticam unele lucruri ca fiind urâte şi le lăudam pe altele ca fiind frumoase, iar respectivul m-a întrebat foarte obraznic cam aşa: „De unde ştii tu, Socrate, ce fel de lucruri sunt d frumoase, şi ce fel sunt urâte? De fapt, haide, ai putea să-mi spui ce este frumosul?” Iar eu, din pricina netrebniciei mele, am ajuns la încurcătură şi n-am ştiut să-i răspund cuvenit. Iar după ce m-am despărţit de el, am fost furios pe mine, m-am certat şi m-am ameninţat pe mine însumi că, de îndată ce voi da peste unul dintre voi, înţelepţii, voi asculta, voi învăţa de la el şi voi exersa cunoştinţele aflate; iar apoi, întorcându-mă la cel care m-a întrebat, voi relua bătălia cu el. Aşa că, precum spuneam, vii la ţanc15: învaţă-mă, rogu-te, ca lumea despre frumosul însuşi, ce anume este el, şi încearcă să-mi e explici cât mai exact, când îmi răspunzi, ca să nu mă fac de râs, dacă voi fi supus probei pentru a doua oară. Căci tu ai desigur un răspuns limpede şi problema ar fi neînsemnată printre nenumăratele învăţături pe care tu le ai.

hippias Neînsemnată, pe Zeus, Socrate, şi aproape fără valoare! Socrate Prin urmare, o voi învăţa şi eu cu uşurinţă şi nimeni n-o să mă mai supună contestării! 287 a hippias Nimeni; altminteri ştiinţa mea ar fi proastă şi vrednică de un om nepriceput.

Socrate Pe Hera, bine grăit, Hippias, dacă îl vom birui pe acel om! Însă te supără dacă eu îl voi imita pe acel bărbat şi voi obiecta în locul lui, atunci când tu răspunzi, pentru ca să mă pui la exerciţiu cât mai mult posibil? Căci

experienţa de a obiecta, pe ea oarecum o am. Dacă, deci, nu te deranjează nimic, vreau /eu/ să vin cu obiecţiile, ca să învăţ ca lumea.

b hippias Obiectează! De altfel – aşa cum spuneam – chestiunea nu-i importantă; eu te-aş putea învăţa să răspunzi la întrebări cu mult mai dificile decât ea, astfel încât niciun om să nu te poată supune contestării.

Socrate Vai, ce bine! Atunci, haide, dacă mi-o ceri: Am să încerc să te întreb, jucând rolul acelui om, pe cât pot de bine. Dacă i-ai fi ţinut lui acel discurs despre care vorbeşti, cel despre ocupaţiile frumoase, după ce ai fi încetat să vorbeşti, el (după ce te-a ascult tat) te-ar fi întrebat în legătură cu nimic altceva decât frumosul – da, obiceiul ăsta-l are – şi ar zice: „Străine din Elis, oare nu prin dreptate sunt drepţi oamenii drepţi?” Răspunde, Hippias, ca şi când acela întreabă.

hippias Voi răspunde că prin dreptate.16

Socrate „Dar asta, dreptatea, este ceva existent?”

hippias cu siguranţă.

Socrate „Iar prin înţelepciune sunt înţelepţi şi oamenii înţelepţi şi prin bine sunt bune toate lucrurile bune?”

hippias Bineînţeles.

Socrate „Prin ceea ce e ceva, în fiecare caz? Căci doar nu prin ceea ce nu-i!”

hippias Prin ceea ce este.

Socrate „Dar oare nu şi toate cele frumoase sunt frumoase prin frumos?”

d hippias Da, prin frumos.

Socrate „Care, frumosul, e ceva existent?” 17

hippias Este. Dar la ce te aştepţi?

Socrate „Spune-mi, străine, va zice, ce-i asta, frumosul?”

hippias Cel care întreabă ce altceva vrea oare să afle, Socrate, decât ce este frumos? 18

Socrate Nu asta cred, ci vrea să afle ce este *frumosul*, Hippias.

hippias Care-i diferenţa între una şi alta?

Socrate Ţi se pare că nu-i o diferenţă?

hippias Da, nu-i nicio diferenţă.

Socrate E vădit că tu ştii mai bine. Totuşi, atenţie, dragul meu: e el te întreabă nu ce este *frumos*, *ci ce* este *frumosul.19*

hippias înţeleg, dragul meu, şi-i răspund zicându-i ce este frumosul, fără chip să pot fi contestat la probă. Dacă e să spunem adevărul, să ştii, Socrate, că o fecioară frumoasă e ceva frumos.

Socrate Ai dat un răspuns frumos, pe Câine, Hippias, şi glorios! Aşadar, dacă-i voi da acest răspuns, voi fi răspuns la întrebare corect şi nu risc ca răspunsul meu să fie contestat? 288 a hippias Cum ar putea fi, Socrate, când faptul e crezut de toată lumea şi toţi ascultătorii vor depune mărturie că ai dreptate? 20

Socrate Mă rog. Lasă-mă, Hippias, să preiau răspunsul tău ca şi când ar fi din partea mea. Omul mă va întreba însă cam în felul următor: „Hai, Socrate, răspunde: vorbind despre toate cele pe care le numeşti frumoase – ele ar fi frumoase, dacă frumosul în sine21 este ceva existent?” Eu îi voi răspunde că, dacă o fecioară frumoasă e frumoasă, asta se datorează acestui ceva, care le face pe toate acestea să fie frumoase.

hippias Crezi că va mai cuteza să te conteste obiectând că nu-i b frumos ceea ce spui sau că, dacă va cuteza, nu se va face de râs?

Socrate va cuteza, minunat om, ştiu bine că va cuteza! Iar dacă se va face de râs, pe asta vom vedea-o. Însă vreau să-ţi zic ce va spune.

hippias Vorbeşte.

Socrate „Eşti un dulce, Socrate! va spune; o iapă frumoasă nu-i ceva frumos, dacă şi Zeul, în oracol, a lăudat-o?” 22 Ce altceva-i e vom spune, Hippias, decât că iapa cea frumoasă e ceva frumos? Cum am putea îndrăzni să negăm că frumosul e frumos?

hippias Ai dreptate, Socrate, şi vorba Zeului e

adevărată. Căci în ţara mea sunt iepe foarte frumoase.

Socrate „Bun, va zice el, dar ce spui de o liră frumoasă? Nu-i ceva frumos?” Vom fi de acord, Hippias?

hippias Da.

Socrate După asta însă va zice – îl ştiu bine, judecând după felul lui de a fi: „Minunat om, dar ce spui de o oală frumoasă? Nu-i ceva frumos?”

d hippias Socrate, dar cine-i omul? Cât de necioplită e persoana asta, care îndrăzneşte să pronunţe astfel de cuvinte grobiene într-o discuţie înaltă! 23

Socrate Aşa e el, deloc rafinat, ci vulgar, nepreocupat de nimic altceva decât de adevăr! Totuşi trebuie să-i răspundem, iar eu anticipez răspunsul: dacă oala ar fi fost lucrată de un olar bun, fiind netedă, rotundă şi bine arsă, aşa cum sunt unele oale cu două toarte, în capacitate de şase măsuri – foarte frumoase oale –, dacă despre e o asemenea oală întreabă, trebuie să fim de acord că e frumoasă. Cum altfel am declara că nu-i frumos ceva care-i frumos?

hippias în niciun chip, Socrate.

Socrate „Aşadar, şi oala cea frumoasă, va spune el, e ceva frumos?” Răspunde.

hippias Aşa este, Socrate. Acest obiect de utilitate e frumos, dacă a fost bine lucrat; totuşi, la modul general, el nu-i vrednic să fie judecat drept frumos în comparaţie cu iapa, fecioara şi toate celelalte lucruri frumoase.

289 a Socrate Bine. Înţeleg, Hippias, că trebuie să-i spun celui care mă întreabă aceste lucruri următoarele: Omule, ignori că a vorbit bine Heraclit, când a zis că „maimuţa cea mai frumoasă e urâtă prin comparaţie cu neamul oamenilor”? 24 Astfel şi cea mai frumoasă oală e urâtă prin comparaţie cu neamul fecioarelor, după cum zice Hippias cel înţelept. Nu-i aşa, Hippias?

hippias Ba da, Socrate, i-ai răspuns corect.

Socrate Ascultă însă, deoarece ştiu bine că după asta el va b spune: „Bun, Socrate, dar dacă cineva va compara neamul fecioarelor cu cel al zeilor, nu se va întâmpla la fel

ca în cazul comparaţiei oalelor cu fecioarele? Cea mai frumoasă fecioară nu va apărea urâtă? Şi nu chiar asta spune Heraclit, pe care tu îl citezi, că cel mai înţelept om va arăta ca o maimuţă în comparaţie cu zeul şi în înţelepciune, şi în frumuseţe, şi în tot restul?” Să fim de acord, Hippias, că cea mai frumoasă fecioară este urâtă prin comparaţie cu neamul zeiţelor?

hippias Cine ar putea contrazice această afirmaţie, Socrate?

Socrate însă dacă vom fi de acord cu asta, omul va râde şi vă e spune: „Îţi aminteşti, Socrate, ce ai fost întrebat?” îmi amintesc, voi spune, că am fost întrebat ce este frumosul însuşi. „Apoi, va spune el, fiind întrebat despre frumosul ca atare, răspunzi indicând, precum tu însuţi afirmi, ceea ce se întâmplă să fie cu nimic mai mult frumos decât urât?” „Aşa se pare”, voi zice. Ori ce altceva mă sfătuieşti să spun, prietene?

hippias Asta te sfătuiesc să spui: într-adevăr, are dreptate că neamul oamenilor nu-i frumos în comparaţie cu zeii.

Socrate „Dacă te-aş fi întrebat de la început, va spune, ce este frumos şi ce urât şi dacă mi-ai fi răspuns ca acum, n-ar fi fost corect d răspunsul?” „Ba da”. „Dar tu tot crezi că frumosul însuşi, prin care toate celelalte sunt împodobite şi se arată frumoase, atunci când această formă25 se adaugă la ceva, e o fecioară, o iapă sau o liră?”

IV

hippias Dacă asta-i ceea ce caută, Socrate, este cel mai uşor din lume să-i spun ce este frumosul, prin care toate cele sunt împodobite şi se arată frumoase, atunci când acela li se adaugă. Omul ăsta ce nătărău de-a binelea şi nu înţelege nimic în legătură cu obiectele frumoase. Într-adevăr, dacă îi vei răspunde că „lucrul la care se referă întrebarea ta – frumosul – nu-i nimic altceva decât aurul”, va rămâne încurcat şi nu va cuteza să obiecteze. Căci ştim doar cu toţii că locul unde se adaugă aurul, chiar dacă înainte se înfăţişa urât, acum se va înfăţişa frumos,

odată ce-i împodobit cu aur.26

Socrate Nu-l cunoşti pe omul ăsta, cât e de dat naibii: nu acceptă nimic cu uşurinţă!

hippias Cum aşa, Socrate? E necesar ca el să accepte ceea ce-i 290 a corect, altminteri, dacă nu acceptă, se va face de râs.

Socrate Nu numai că nu va accepta acest răspuns, preabunule, dar îşi va bate joc rău de mine şi va zice: „Delirezi! Oare crezi că Fidias e un artist prost?” Iar eu îi voi spune că nu cred deloc asta.

hippias şi-i vei spune adevărul, Socrate.

Socrate Adevărul, desigur. Însă după ce eu voi fi de acord că b Fidias e un artist bun, omul acela va zice: „Crezi că Fidias a ignorat acel frumos despre care tu vorbeşti?” Iar eu: „Ce vrei să zici?” El: „Că n-a făcut ochii Atenei de aur, nici restul feţei, nici picioarele şi mâinile, deşi, fiind de aur, urmau să apară maximum de frumoase, ci de fildeş.27 E limpede că a greşit din neştiinţă, ignorând că aurul e ceea face totul să fie frumos, acolo unde se adaugă”. Ce-i vom răspunde, dacă vorbeşte astfel, Hippias?

e hippias Nimic dificil. Îi vom spune că artistul a lucrat bine. Căci şi fildeşul e, cred, frumos.

Socrate „De ce atunci, va spune, n-a făcut şi mijlocul ochiului din fildeş, ci l-a făcut din piatră, aflând o cât mai mare asemănare a pietrei cu fildeşul?” Vom spune că „şi piatra e ceva frumos”?

hippias Vom spune, desigur, cel puţin când ea e potrivită. Socrate „Când însă nu-i potrivită, e urâtă?” Să accept sau nu? hippias Acceptă că-i urâtă, când nu-i potrivită.

d Socrate „Bun, dar fildeşul şi aurul, înţeleptule, nu produc impresia de frumos, când sunt potrivite, şi de urât, când nu sunt?” Să negăm, sau să acceptăm că are dreptate?

hippias să acceptăm asta, că ceea ce se potriveşte cu ceva face să fie frumos acel ceva.

Socrate „Aşadar, va zice el, când cineva pune la fiert oala, despre care vorbeam, cea frumoasă, plină cu o ciorbă care miroase frumos, oare cu ea se potriveşte un polonic de aur sau unul din lemn de măslin?”

hippias Pe Heracle, ce mai om e şi ăsta, Socrate? Nu vrei să-mi e spui cine este?

Socrate Degeaba îţi spun cum îl cheamă, n-ai să-l cunoşti.

hippias Ceva tot ştiu, e un ignorant.

Socrate E un pisălog şi jumătate, Hippias! Totuşi, ce-i vom spune? Care dintre cele două polonice se potriveşte cu ciorba şi cu oala? E limpede că cel de lemn. Căci el face ciorba să miroasă mai bine şi, afară de asta, el n-ar plesni oala, ca să se verse ciorba, să se stingă focul şi să-i lase pe meseni fără ciorba cea grozavă. În timp ce polonicul de aur ar putea produce toate aceste neajunsuri, încât mie mi se pare că trebuie să spunem că polonicul de lemn e mai 29 i a potrivit decât cel de aur – asta, dacă tu nu vezi altfel lucrurile.

hippias E mai potrivit, într-adevăr, Socrate. Totuşi, eu unul n-aş discuta cu cineva care se pretează la asemenea întrebări!

Socrate Ai dreptate, dragă. Ţie, într-adevăr, nu ţi se potriveşte să ai pe buze asemenea cuvinte, când eşti îmbrăcat şi încălţat atât de frumos – fiind faimos pretutindeni în Grecia datorită înţelepciunii. Eu însă n-am niciun motiv să nu mă întovărăşesc cu omul ăsta. Aşadar, învaţă-mă înainte de a-l întâlni şi răspunde de dragul b meu. „Dacă-i mai potrivit, va zice el, polonicul de lemn decât cel de aur, oare nu va fi mai frumos decât celălalt, în caz că, Socrate, ai fost de acord că ceea ce-i mai potrivit e mai frumos decât ceea ce-i mai puţin astfel?” Vom fi de acord, Hippias, că polonicul de lemn e mai frumos decât cel de aur?

hippias Vrei să-ţi spun, Socrate, ceea ce, odată arătat frumosul, te va scuti de nevoia de a da multe explicaţii?

Socrate Bineînţeles. Însă nu înainte totuşi de a-mi

spune care e dintre cele două polonice, despre care vorbeam adineaori, să-i răspund că-i mai potrivit şi mai frumos.

hippias Bine, dacă vrei, răspunde-i că polonicul lucrat din lemn!

Socrate Acum spune-mi ceea ce voiai să zici. Căci pe seama ultimului răspuns, dacă îi voi răspunde că frumosul e aurul, deloc nu va apărea, cred, că-i mai frumos aurul decât lemnul de măslin. Dar acum, reluând, ce anume spui că e frumosul?

v hippias Am să-ţi spun. Cred că vrei să-i răspunzi că frumosul e d ceva de felul următor: niciodată nicăieri şi pentru nimeni el nu se arată urât.

Socrate Perfect, Hippias! Acum înţelegi bine.

hippias Ascultă, deci. La asta să ştii că, dacă cineva va avea ceva de obiectat, poţi spune că eu nu mă pricep la nimic!

Socrate Zi mai repede, pe zei!

hippias Zic deci că pentru orice om în orice loc cel mai frumos lucru este ca, după ce el a trăit bogat, sănătos, onorat de greci şi a e ajuns la bătrâneţe, şi după ce a făcut o înmormântare frumoasă părinţilor săi, să fie înmormântat frumos şi magnific de către propriii copii! 28

Socrate Excelent, Hippias, ai vorbit minunat, măreţ şi demn de tine însuţi! Şi, pe Hera, te admir fiindcă ai bunăvoinţa să mă ajuţi, pe cât poţi. Însă pe omul acela nu-l atingem, căci să ştii că o să-şi râdă şi acum de noi, şi încă mult!

hippias Un râs penibil, Socrate! într-adevăr, atunci când nu va avea nimic de obiectat la această definiţie şi totuşi va râde de ea, de 292 a sine însuşi va râde şi va avea de îndurat şi râsul celor de faţă.

Socrate Poate că-i aşa. Poate totuşi că, în cazul acestui răspuns, aşa cum întrevăd, există nu numai riscul să râdă de mine.

hippias Dar ce altceva?

Socrate Dacă se întâmplă să aibă un baston, va

încerca să mă altoiască, dacă nu apuc să scap de el, luând-o la fugă.

hippias Ce tot vorbeşti? Omul ăsta ţi-e un fel de stăpân? Şi dacă face asta, nu va fi arestat şi pedepsit? Oare legea n-are putere în cetatea voastră, ci ea permite cetăţenilor să se lovească pe nedrept b unii pe alţii?

Socrate N-o permite câtuşi de puţin.

hippias Atunci nu va fi pedepsit, dacă te loveşte pe nedrept?

Socrate Nu, Hippias, nu cred că m-ar lovi pe nedrept, dacă i-aş răspunde în felul arătat, ci pe drept, precum cred.

hippias Bun, atunci şi eu cred tot aşa, Socrate, dacă tu însuţi gândeşti astfel!

Socrate să-ţi spun, deci, şi de ce eu însumi socotesc că aş merita să fiu lovit, dacă aş da răspunsul acela? Sau şi tu mă vei lovi fără judecată? Primeşti să vorbesc?

e hippias Ar fi urât, Socrate, să nu primesc. Dar despre ce e vorba?

Socrate îţi voi spune, imitându-l pe acel om, în felul în care am făcut-o până acum, pentru ca să nu folosesc faţă de tine cuvintele grele şi nesăbuite pe care, ştii bine, acela mi le va spune mie. „Spune, Socrate, va zice, socoteşti că vei lua bătaie pe nedrept, deşi, cântând atât de nemuzical acest ditiramb, ai cântat fals, cu totul alături de întrebare?” „Cum aşa?” voi zice eu. „Fiindcă nu eşti în stare să-ţi aminteşti că întrebarea se referea la frumosul însuşi, d prin care este frumos orice lucru căruia el i se alătură – şi piatră, şi lemn, şi om, şi zeu, şi orice faptă şi cunoştinţă? 29 Eu, omule, te întreb ce este frumuseţea însăşi şi, oricât aş striga, nu pot să te fac să mă auzi deloc mai bine decât dacă mi-ai sta alături ca o piatră, şi încă una de moară, lipsită de urechi şi de creier!” Dacă, înspăimântat, i-aş răspunde cu următoarele vorbe, nu-i aşa că nu te vei supăra pe mine, Hippias? „Dar Hippias este cel care a spus că acela ce frumosul! Iar eu i-am pus aceeaşi întrebare pe care şi tu mi-ai pus-o – ce este

frumosul pentru toţi şi întotdeauna?” Ei, ce spui? N-ai să te superi pe mine, dacă-i voi vorbi aşa?

hippia ştiu perfect, Socrate, că ceea ce am spus este şi se va înfăţişa frumos pentru toţi.

Socrate „Oare va şi îl frumos? va zice, căci frumosul este frumos întotdeauna.

hippias cu siguranţă.

Socrate „Atunci a şi fost astfel?”

hippias A şi fost.

Socrate „Cumva străinul din Elis consideră frumos şi pentru Ahile să fie înmormântat după părinţii săi, la fel şi pentru bunicul său, Eac, şi pentru ceilalţi, câţi s-au născut din zei, ca şi pentru zeii 293 a înşiși?” 30

hippias Ei, fir-ar să fie ea de întrebare! Omul mai şi huleşte cele sfinte!

Socrate Bine, dar nu huleşte şi cel care, răspunzând întrebării lui, afirmă că aşa stau lucrurile cu părinţii eroilor respectivi?

hippias Poate.

Socrate „Poate tu eşti acela, va continua, care afirmă că pentru toţi şi întotdeauna e frumos a fi îngropat de copiii săi, cât şi a-şi îngropa părinţii. Oare unul din «toţi» aceştia a fost şi Heracle şi toţi cei pe care i-am numit adineaori?”

hippias Dar eu nu la zei m-am referit.

b Socrate „Nici la eroi, pe cât se pare”.

hippias Nu la aceia care erau copii de zei.

Socrate „Dar la cei care nu erau?”

hippias Desigur.

Socrate „Atunci se pare că, după părerea ta repetată, era teribil, fără pietate şi urât să procedeze astfel eroi precum Tantalos, Dardanos şi Zethos, dar pentru Pelops şi restul eroilor, cei născuţi la fel ca el, acelaşi lucru era frumos”.

hippias Aşa cred.

Socrate „Tu consideri aşadar, va spune omul meu, ceea ce adineaori ai negat, că uneori pentru unii e urât

faptul ca părinţii să le fie îngropaţi de copii. Deci cu atât mai imposibil e ca acest lucru să ajungă şi să fie frumos pentru toată lumea”. Aşa că am păţit cu asta acelaşi necaz ca şi cu definiţia de dinainte – cea cu fecioara şi oala – ba încă în mod mai ridicol, căci pentru unii fapta e frumoasă, pentru alţii – nu. „Şi nici măcar acum, va adăuga insul, nu eşti în stare, Socrate, să răspunzi la întrebare – ce este frumosul”. Pe drept îmi va reproşa asemenea lucruri, dacă îi voi răspunde în felul amintit.

vi d De cele mai multe ori, Hippias, cam aşa discută cu mine. Uneori însă, de parcă i-ar fi milă de mine pentru lipsa mea de experienţă şi de învăţătură, el însuşi ia iniţiativa să mă întrebe dacă mi se pare că un anumit lucru este frumosul sau orice altceva s-ar întâmpla să investigheze sau să fie obiectul discuţiei.

hippias Ce vrei să spui, Socrate?

Socrate Am să-ţi lămuresc. „Scumpe Socrate, zice, încetează să mai răspunzi în acest mod – răspunsurile tale sunt prea prosteşti şi uşor de supus probei contestării. Ci examinează dacă lucrul e următor ţi se pare că este frumosul – ne-am referit de fapt la el adineaori, când am spus că aurul e frumos pentru lucrurile cărora li se potriveşte şi nu-i frumos când nu li se potriveşte, şi la fel la celelalte toate, cărora li s-ar adăuga respectiva natură: e vorba despre *potrivitul însuşi* şi natura potrivitului însuşi: cercetează dacă se întâmplă ca frumosul să fie *ceea ce-i potrivit*/ Eu unul obişnuiesc de fiecare dată să fiu de acord cu asemenea propuneri, căci nu ştiu ce să spun. Tu crezi însă că potrivitul este frumosul?

hippias Fără nicio îndoială, Socrate.

Socrate să cercetăm, ca să nu greşim cumva.

hippias Trebuie.

Socrate Aşadar: spunem că potrivitul, acolo unde se adaugă, face ca fiecare lucru căruia i s-ar adăuga, să *apară* frumos? Sau că el 294 a fi face să *fie* frumos? Sau niciuna dintre alternative?

hippias Ba cred că da.

Socrate care dintre ele?

hippias Potrivitul este ceea ce face lucrurile să apară frumoase. De exemplu, atunci când cineva şi-ar pune haine sau încălţăminte care îi vin bine, el va apărea mai frumos, chiar dacă altminteri e ridicol.

Socrate Atunci, dacă potrivitul face ca lucrurile să apară mai frumoase decât sunt, el ne-ar înşela în legătură cu frumosul şi n-ar putea fi ceea ce noi căutăm, Hippias! Căci noi căutăm acel ceva b prin care toate lucrurile frumoase *sunt* frumoase. De exemplu, toate lucrurile mari sunt mari prin exces – prin el sunt toate mari. Şi chiar dacă nu par mari, dar există excesul, e necesar ca ele să fie mari. La fel, spunem, frumosul, prin care toate sunt frumoase, fie că ar părea astfel sau nu, oare ce este el? Nu poate fi potrivitul, fiindcă el le face să apară mai frumoase *decât sunt*, după spusa ta, dar nu le permite să apară în felul în care sunt. Însă noi trebuie să încercăm e să spunem ce este acel ceva care le face să fie frumoase – despre asta vorbim – fie că apar aşa, fie că nu. Căci asta căutăm, când căutăm frumosul.

hippias însă potrivitul, Socrate, atunci când e de faţă, le face şi să fie, şi să apară frumoase.31

Socrate Aşadar, să fie imposibil ca lucrurile frumoase în realitate să nu şi apară frumoase, dacă e prezent ceea ce le face să apară astfel?

hippias E imposibil.

Socrate să acceptăm aceasta, Hippias, că toate lucrurile frumoase în realitate – şi legiuiri, şi ocupaţii – sunt totodată consid derate şi par frumoase întotdeauna pentru toată lumea? Sau, dimpotrivă, că adevărul lor e ignorat şi că, în ceea ce le priveşte, există maxima discordie şi confruntare atât în particular, în viaţa fiecăruia, cât şi în public, în viaţa cetăţilor?

hippias Mai degrabă că adevărul lor e ignorat, Socrate.

Socrate N-ar fi aşa, dacă şi aparenţa li s-ar adăuga la ceea ce ele sunt. Şi ea li s-ar adăuga, dacă potrivitul ar fi

frumosul şi le-ar face nu doar *să fie* frumoase, ci şi *să pară* frumoase. Astfel încât, dacă potrivitul e ceea ce face lucrurile să fie frumoase în fapt, el ar putea fi frumosul pe care noi îl căutăm; totuşi, el nu este şi ceea ce ele face să pară frumoase. Dacă, pe de altă parte, potrivitul este ceea ce le face să pară frumoase, el n-ar putea fi frumosul pe care noi îl căutăm. Căci acesta face lucrurile să fie frumoase în fapt, dar acelaşi principiu n-ar putea să le facă *să fie* frumoase şi, deopotrivă, *să pară*, nu numai frumoase, dar şi în orice alt chip. Să alegem, deci, una din două: oare credem că potrivitul e ceea ce face lucrurile *să pară* sau *să fie* frumoase?

hippias Eu cred că-i ceea ce le face să pară astfel, Socrate.

Socrate De necrezut! S-a dus, ne-a fugit şansa de a şti ce e frumosul, din moment ce potrivitul a apărut a fi altceva decât frumosul!

hippias Pe Zeus, Socrate, şi mie mi se pare complet aiurea!

295 a Socrate Totuşi, amice, să nu-l lăsăm încă să scape. Mai am oarece speranţă să se clarifice ce este frumosul.

hippias Indiscutabil, Socrate! în definitiv, nici nu-i greu să-l descoperim. Sunt convins că, numai de m-aş retrage puţin timp în singurătate, cercetând chestiunea în forul meu interior, ţi-aş putea-o explica mai precis decât însăşi precizia!

Socrate să nu zici vorbe mari, Hippias! Uite câtă bătaie de cap b ne-a dat ea deja. Să nu fugă încă mai abitir, mâniată pe noi! însă spun prostii. Căci tu, cred, o vei descoperi cu uşurinţă, când vei fi singur. Dar, pe zei, descoper-o în faţa mea; sau, dacă vrei, caut-o, ca până acum, împreună cu mine. Dacă o vom descoperi, va fi minunat. Iar dacă nu, eu mă voi mulţumi cu ce mi-e dat de soartă, în vreme ce tu, odată plecat, o vei descoperi cu uşurinţă. Însă dacă o vom descoperi împreună, fii sigur că nu te voi mai sâcâi, întrebându-te ce era acel lucru pe care

l-ai descoperit în forul tău interior. e

VII

Acum însă cercetează din nou dacă nu ţi se pare că lucrul următor este frumosul. Spun că el este… – ci examinează şi fii atent la mine, să nu spun aiureli? Asta să ne fie frumosul, ceea ce este *folositor*! Când gândesc astfel, iată de la ce fel de exemple plec: noi spunem că sunt frumoşi nu acei ochi fără puterea să vadă, ci aceia cu puterea să vadă şi care sunt de folos la văz. Nu-i aşa?

hippias Da.

Socrate la fel spunem şi că întregul corp e frumos, o parte folosind la fugă, o alta la luptă, şi, de asemenea, toate animalele, ci un cal frumos, un cocoş, o prepeliţă, şi toate mobilele şi vehiculele, atât cele terestre, cât şi vasele maritime şi triremele, şi toate instrumentele, cele muzicale, cât şi cele necesare celorlalte arte, iar dacă vrei, şi ocupaţiile şi legile; pe aproape toate acestea le numim frumoase în acelaşi mod. Privind spre fiecare dintre ele, la felul în care e prin natură, a fost confecţionată sau e instituită, afirmăm că frumos este folositorul, în măsura în care-i folositor, în vederea a e ce e folositor şi atunci când e folositor; dar că-i urât acela care în toate aceste privinţe e nefolositor. Nu crezi că lucrurile stau astfel, Hippias?

hippias Ba da.

Socrate Afirmăm, deci, corect acum că folositorul este, mai mult decât orice, frumosul?

hippias E corect, Socrate.

Socrate Atunci ceea ce are puterea să facă fiecare lucru este şi folositor acolo unde îşi exercită puterea, în timp ce acela fără putere e nefolositor?

hippias cu siguranţă.

Socrate Puterea, deci, e frumoasă, iar lipsa puterii – urâtă? hippias şi încă mult! în numeroase cazuri avem mărturii că e 296 a aşa, dar mai ales în viaţa politică. Căci în treburile politice şi în propria-ţi cetate să ai puterea e mai frumos ca orice, în timp ce să fii lipsit de putere e, dintre toate, cel mai urât lucru.

Socrate Bine zis! însă pe zei, Hippias, din această cauză oare şi înţelepciunea e lucrul cel mai frumos dintre toate, iar neştiinţa – cel mai urât?

hippias Ce-i cu asta, Socrate?

Socrate Fii calm, prietene! Cât de mult mă tem: iarăşi mă întreb ce oare vrem să spunem.

b hippias De ce te temi, Socrate? N-au luat lucrurile cea mai frumoasă întorsătură?

Socrate Aş vrea eu! Dar cercetează laolaltă cu mine lucrul următor: oare cineva ar putea face un lucru pe care nici nu-l cunoştea, nici n-avea deloc puterea să-l facă?

hippias Câtuşi de puţin! Cum ar putea face ceea ce n-are puterea să facă?

Socrate Atunci cei care greşesc, care fac şi comit lucruri rele fără voia lor, dacă n-ar avea puterea să le facă pe acestea, desigur că nici nu le-ar face?

e hippias E limpede.

Socrate însă cei care au putere tocmai prin putere pot să facă ceea ce fac; căci doar nu prin lipsa de putere.

hippias Nu prin ea, desigur.

Socrate Dar puterea să facă o au oamenii care chiar fac ceea ce fac.

hippias Da.

Socrate însă toţi oamenii fac mult mai multe lucruri rele decât bune, încă din copilărie, şi comit greşeli fără voie.

hippias Aşa este.

Socrate Or, această putere şi aceste lucruri folositoare, anume folositoare la a produce ceva rău, oare despre ele să spunem că sunt frumoase, sau ne vom feri să le numim aşa? 32

d hippias Cred că trebuie să ne ferim, Socrate!

Socrate Atunci ceea ce are putere şi ceea ce-i folositor, Hippias, pe cât se pare, nu este frumosul nostru.

hippias va fi totuşi, dacă le va putea face pe cele bune şi va fi de folos pentru ele!

Socrate S-a isprăvit deci cu teza că ceea ce are

putere şi e de folos *în mod necalificat* este frumos. Însă intenţia sufletului nostru era să spunem, Hippias, că frumosul este ceea ce-i de folos şi are putere la facerea de lucruri bune, nu?

hippias Aşa cred. e

VIII

Socrate Dar asta înseamnă că-i binefăcător33, nu-i aşa?

hippias Desigur.

Socrate Astfel şi corpurile frumoase, şi legile frumoase, şi înţelepciunea, şi toate cele pe care le-am evocat adineaori sunt frumoase, fiindcă sunt binefăcătoare.

hippias E vădit.

Socrate Atunci frumosul ne apare că este *binefăcătorul*, Hippias?

hippias Fără nicio îndoială, Socrate!

Socrate Or, binefăcătorul este ceea ce face bine.

hippias Aşa-i.

Socrate însă ceea ce face nu-i altceva decât cauza. Nu-i aşa?

hippias Ba da.

Socrate Deci frumosul este cauza binelui.34

hippias Este. 297 a Socrate însă, Hippias, cauza şi lucrul pentru care cauza e cauză sunt diferite. Căci cauza n-ar putea fi cauză a cauzei. Dar priveşte şi în felul următor: cauza n-a apărut ca fiind ceva care face?

hippias Aşa este.

Socrate însă nimic altceva decât ceea ce se naşte e făcut de cel care face, şi nu cel care face /se face pe sine/?

hippias Da.

Socrate Deci ceea ce se naşte e ceva şi ceea ce face e altceva?

hippias Da.

Socrate Prin urmare cauza nu-i cauză a cauzei, ci a celui care se naşte datorită ei.

b hippias Absolut.

Socrate Dacă deci frumosul e cauza binelui, binele s-

ar naşte datorită frumosului. Şi de aceea ne străduim să avem chibzuinţă şi toate celelalte calităţi frumoase, fiindcă efectul şi rodul lor – binele – trebuie să fie obiectul străduinţei noastre. Şi există şansa, din exemplele acestea, să descoperim frumosul în chipul unui fel de tată al binelui.

hippias cu siguranţă. Ai mare dreptate, Socrate.

Socrate Dar oare am mare dreptate şi la următorul punct, anume că nici tatăl nu e fiul, nici fiul nu e tatăl?

e hippias Ai dreptate, sigur.

Socrate Nici cauza nu-i ceva care se naşte /din ea însăşi/, nici, invers, ceea ce se naşte /din cauză/ nu-i cauza.

hippias Adevărat.

Socrate Pe Zeus, scumpul meu, atunci nici frumosul nu-i bine, nici binele – frumos? Sau, din cele spuse mai înainte, ţi se pare că-i cupuţin că? 35

hippias Nu, pe Zeus, nu mi se pare cu putinţă?

Socrate Ne convine atunci şi vom dori să spunem că frumosul nu-i bine şi nici binele – frumos?

hippias Nu, pe Zeus, mie nu-mi convine deloc.

d Socrate Adevărat, pe Zeus? Mie îmi convine cel mai puţin din toate câte le-am zis?

hippias Aşa se pare.

Socrate Există riscul ca aceea care, adineaori, ni s-a părut cea mai frumoasă dintre definiţii – frumosul e binefăcătorul, precum şi folositorul şi cel capabil să facă bine – să nu fie astfel; ci, dacă-i cu putinţă, ea să fie mai ridicolă decât cele dintâi definiţii în care am considerat că frumosul este fecioara, cât şi restul lucrurilor afirmate mai înainte.

hippias. Se pare că da.

Socrate Eu unul, Hippias, nu mai am încotro să mă îndrept, ci sunt încurcat. Tu însă poţi spune ceva?

hippias Cel puţin, nu în acest moment; dar, aşa cum ţi-am spus e adineaori, după ce voi reflecta, ştiu bine că voi descoperi soluţia.

IX

Socrate Eu însă sunt atât de doritor de a o afla, încât nu pot să trec peste această amânare. De altfel, cred că tocmai am descoperit ceva. Priveşte în ce fel am putea câştiga ceva, dacă am declara frumosul ceea ce ne face plăcere, nu cu referire la toate plăcerile, ci numai la cele sosite prin intermediul auzului şi al văzului. Căci şi 298 a oamenii frumoşi, Hippias, şi toate decoraţiile şi picturile, şi statuile, acelea care ar fi frumoase, ne plac când le vedem. Şi de asemenea sunetele frumoase şi întreaga artă a Muzelor, şi discursurile, şi poveştile produc acelaşi efect, încât i-am putea răspunde acelui ins obraznic: „Stimabile, frumosul e ceea ce place prin auz şi văz”. Oare astfel n-am pune frâu obrăzniciei sale? 36

hippias Eu unul cred că ai definit bine ce este frumosul. b Socrate Bine, dar ocupaţiile frumoase şi legile, Hippias, oare le vom declara frumoase tot deoarece sunt plăcute auzului sau vederii, sau ele au o altă formă /de frumuseţe/?

hippias Poate că, Socrate, ele ar putea trece neobservate de omul nostru!

Socrate Pe Câine, Hippias, n-ar putea însă trece neobservate de cel de care cel mai mult m-aş rușina, dacă spun prostii şi prec tind că vorbesc cu sens, fără s-o fac!

hippias Cine-i omul acela?

Socrate Socrate, fiul lui Sophroniscos, care nu mi-ar permite deloc să vorbesc la modul uşuratic despre chestiuni neinvestigate ori să mă declar ştiutor al lucrurilor pe care nu le ştiu.37

hippias Acum, că tu spui asta, şi mie mi se pare că frumuseţea asociată legilor e ceva diferit.

Socrate Nu aşa de repede, Hippias! Căci riscăm ca, ajungând în aceeaşi fundătură în care am nimerit adineaori, să credem că ne descurcăm.

hippias Cum aşa, Socrate?

d Socrate Am să-ţi explic ceea ce cred, dacă vorbesc cu sens: Frumosul asociat legilor şi ocupaţiilor ar putea părea că nu-i în afara senzaţiilor care ne pot veni prin auz

şi văz.38 Totuşi să rămânem la această idee, că-i frumos plăcutul sosit prin auz şi văz, fără să aducem în discuţie frumosul din legi. Însă omul la care mă refer sau oricare altcineva ne-ar putea întreba: „De ce, Hippias şi Socrate, distingeţi în cadrul plăcutului că ceea ce-i plăcut simţurilor la care e vă referiţi e frumos, în schimb negaţi că sunt frumoase celelalte senzaţii – de mâncăruri, băuturi, sexuale şi celelalte toate asemănătoare? Sau cumva susţineţi că nu sunt deloc nici plăcute, nici plăceri senzaţiile din asemenea cazuri ori din altul în afara senzaţiilor de văz şi de auz?” Ce vom spune, Hippias?

hippias Fără nicio îndoială, Socrate, vom afirma că şi prin senzaţiile celelalte ne vin plăceri foarte mari.

Socrate „De ce atunci, va zice el, dacă acestea sunt plăceri cu 299 a nimic mai puţin decât celelalte, le retrageţi acest nume şi le lipsiţi de capacitatea de a fi frumoase?” „Fiindcă, vom răspunde, n-ar exista nimeni care să nu râdă de noi, dacă am pretinde că a mânca nu-i /doar/ plăcut, ci şi frumos, şi că un miros plăcut nu-i plăcut, ci frumos. Cât priveşte actul sexual, toată lumea s-ar pune luntre şi punte să afirme că, deşi-i plăcut, trebuie practicat astfel, dacă e practicat, încât nimeni să nu-l vadă, ca fiind lucrul cel mai urât la vedere”. „Pricep, ar zice probabil, că de multă vreme vă ruşinaţi să b susţineţi că acele plăceri sunt frumoase, deoarece oamenii nu cred /că ele sunt astfel/. Însă eu nu asta am întrebat, ce anume crede mulţimea că e frumos, ci ce anume e în fapt /frumosul/”. Vom răspunde, presupun, că teza noastră este că „partea plăcutului care se naşte prin văz şi prin auz e frumosul” Poţi să te foloseşti de acest argument, sau ce altceva să spunem, Hippias?

hippias E obligatoriu ca, în raport cu ceea ce s-a zis, Socrate, să nu afirmăm nimic altceva decât asta?

Socrate „Bravo! va zice omul. Prin urmare, dacă plăcutul venit e prin văz şi auz e frumos, e clar că plăcutul care se întâmplă să nu vină astfel n-ar putea fi frumos?” Vom fi de acord?

hippias Da.

Socrate va zice: „Oare plăcutul prin văz e plăcut prin văz, cât şi prin auz, ori plăcutul prin auz e plăcut prin auz, cât şi prin văz?” Vom răspunde că „plăcutul printr-unul din cele două simţuri nu va fi deloc plăcut prin amândouă simţurile – căci asta credem că spui tu –, ci noi am zis că fiecare dintre cele două plăcuturi, în sine ci însuşi, e frumos, şi că amândouă /sunt frumoase/”. Nu în acest fel vom răspunde?

hippias cu siguranţă.

Socrate „însă, va zice omul, un plăcut, oricare ar fi, se va deosebi de alt plăcut, oricare ar fi, prin asta – adică prin faptul că e plăcut? Nu întreb dacă plăcerea e mai mare sau mai mică, mai puternică sau mai slabă, ci dacă se deosebesc prin aceea că una dintre plăceri e plăcere, iar alta – nu?” „Nu credem aşa ceva”. Nu-i aşa?

hippias Nu credem.

Socrate „Prin urmare, va spune, aţi ales aceste plăceri din restul plăcerilor din alt motiv decât din acela că ele sunt plăceri? e Aţi observat ceva la ambele, cum că au ceva diferit de celelalte, şi spre acel ceva aţi privit şi le-aţi declarat frumoase? Căci plăcerea venită prin văz nu-i frumoasă fiindcă e venită prin văz. Într-adevăr, dacă asta ar fi cauza pentru care ea e frumoasă, n-ar fi frumoasă cealaltă, cea venită prin auz: căci ea nu e plăcere venită prin văz”. Vom zice că are dreptate.

hippias Aşa vom zice.

Socrate „De asemenea, plăcerea venită prin auz nu-i frumoasă 3°° a fiindcă vine prin auz. În caz contrar cealaltă, sosită prin văz, n-ar fi frumoasă, deoarece ea nu-i venită prin auz”. Vom admite, Hippias, că omul are dreptate vorbind astfel?

hippias Da, vom admite.

Socrate „însă amândouă sunt frumoase, precum afirmaţi”. Vom fi de acord?

hippias Vom fi.

Socrate „Prin urmare ele posedă ceva identic care le

face să fie frumoase, ceva comun, care se află atât la amândouă luate împreună, cât şi la fiecare luată individual. Căci altminteri n-ar putea fi frumoase şi amândouă laolaltă, şi fiecare în parte”. Răspunde-mi mie, ca şi când aş fi acel om.

hippias Răspund: mi se pare şi mie că lucrurile stau aşa cum spui.

x Socrate „însă dacă aceste plăceri ar avea o afectare – amândouă laolaltă –, dar fiecare în parte n-ar avea-o, prin această afectare n-ar putea fi ele frumoase”.

hippias Cum s-ar putea întâmpla aşa ceva, Socrate? Niciuna, nici alta să n-aibă o afectare reală, oricare ar fi, însă ambele laolaltă să posede această afectare pe care niciuna, nici alta n-o posedă!

e Socrate Crezi că nu se poate?

hippias /Ca să cred, / ar trebui să fiu cu totul lipsit de experienţa naturii unor asemenea lucruri, cât şi a modului de a exprima argumentele prezente!

Socrate Frumos, Hippias! Totuşi, există şansa să văd ceva cam de felul acesta, ceva despre care tu spui că-i imposibil, dar eu nu văd acolo nimic imposibil.

hippias Nicio şansă, Socrate, ci în mod evident vezi lucrurile aiurea!

Socrate De fapt, multe asemenea exemple mi se înfăţişează din minte, dar nu mă încred în ele, fiindcă nu le vezi şi tu, un om care, dintre oamenii de azi, a câştigat cu înţelepciunea cei mai mulţi bani; în schimb eu, care văd astfel de exemple, n-am câştigat niciodată nimic. Sper, prietene, că nu te joci cu mine şi că nu mă înşeli de bunăvoie, dat fiind că atât de multe şi de solide exemple îmi vin în minte!

hippias Nimeni, Socrate, nu va şti mai bine decât tine dacă mă joc sau nu, dacă vei încerca să arăţi ceea ce ai în minte. Se va vădi că n-are sens ce spui! Căci nu-i posibil să descoperi vreodată o afectare pe care s-o avem amândoi în comun, deşi nici eu, nici tu n-o avem separat.

Socrate Ce vorbeşti, Hippias? Pesemne că are sens

ce spui, e dar eu unul nu pricep. Însă ascultă-mă; vreau să mă exprim mai clar: eu cred că-i posibil ca ceva care nici mie nu mi s-a dat să fiu, nici nu sunt, nici tu nu eşti acel lucru, de acel ceva să fim afectaţi amândoi. Şi invers, există alte lucruri care ne sunt date să fim amândoi, dar nu suntem niciunul dintre noi.

hippias Socrate, am impresia că răspunsul tău evocă minuni, şi încă unele mai mari decât în răspunsul dat puţin mai înainte! Priveşte: dacă amândoi suntem drepţi, oare nu şi fiecare dintre noi ar fi drept? Sau dacă fiecare e nedrept, nu suntem şi amândoi la fel? 301 a Ori dacă suntem sănătoşi, nu şi fiecare e sănătos? Sau dacă fiecare e obosit sau rănit sau lovit sau afectat în orişice chip, nu şi amândoi am avea acea afecţiune? De asemenea, dacă amândoi suntem de aur, de argint ori de fildeş sau, dacă vrei, nobili sau înţelepţi sau onoraţi sau bătrâni sau tineri sau orice ai pune drept calitate omenească, oare nu-i absolut necesar ca şi fiecare dintre noi să fie astfel?

Socrate Fără îndoială. b hippias Tu, Socrate, nu priveşti lucrurile ca pe întreguri, aşa cum n-o fac nici cei cu care obişnuieşti să porţi dialoguri; abordând frumosul şi fiecare dintre realităţi, voi le „izbiţi” cu cuvinte, spărgându-le în bucăţi.39 De aceea, vă scapă vederii lucruri atât de mari şi născute să fie continue ca natură. Iar acum ţi-au scăpat într-aşa măsură, încât crezi că există ceva, fie afectare, fie fiinţă, care există la acestea, /luate/ amândouă simultan, dar nu şi la fiecare în parte sau, invers, care există la fiecare în parte, dar nu şi la e amândouă. Într-atâta de iraţional, de neadâncit, de prosteşte şi de neinteligent procedaţi voi!

Socrate Asta-i soarta noastră, Hippias! Cum spune mereu proverbul, facem nu ce vrem, ci ce putem! Tu însă ne faci un bine că ne certi. Dar acum, înainte să fim mustraţi de tine că ne purtăm prosteşte, să-ţi mai arăt încă în ce fel gândim în legătură cu acele lucruri, sau să nu vorbesc?

hippias Vei vorbi unuia care ştie /ce vrei să spui/,

Socrate. Căci d ştiu cum se poziţionează fiecare dintre cei care rostesc discursuri. Totuşi, dacă ţi-este pe plac, vorbeşte.

Socrate Mi-este. Noi40, dragul meu, înainte ca tu să vorbeşti astfel, am fost într-atât de neghiobi, încât credeam despre mine şi despre tine că fiecare e unu şi că asta – ceea ce suntem fiecare dintre noi – nu suntem amândoi împreună; fiindcă noi nu suntem e unu, ci doi. Iată cât de nătărăi am fost? Acum însă tu ne-ai arătat că, dacă amândoi suntem doi, e necesar ca şi fiecare dintre noi să fie doi; iar dacă fiecare dintre noi e unu, tot unu suntem şi amândoi în mod necesar.41 Căci nu-i cu putinţă să fie altfel pentru discursul continuu despre natură, conform lui Hippias, ci ceea ce vor fi două lucruri laolaltă va fi şi fiecare dintre ele separat; şi ceea ce va fi separat fiecare vor fi şi amândouă laolaltă. Acum însă, şed aici după ce m-ai convins. Dar mai întâi, Hippias, adu-mi aminte: oare eu şi cu tine suntem unu, sau şi tu eşti doi, şi eu sunt doi?

hippias Ce tot vrei să spui?

Socrate Asta, ce spun. Căci mă tem de tine să-ţi vorbesc limpede, fiindcă tu te mânii pe mine atunci când îţi închipui că vor302 abeşti cu rost. Totuşi, mai zi-mi: nu-i fiecare dintre noi unu şi n-are el această afectare, de a fi unu?

hippias Fără îndoială.

Socrate Or, dacă fiecare dintre noi e unu, el ar fi şi fără soţ. Sau nu consideri că unu e fără soţ?

hippias Ba da, consider.

Socrate însă amândoi, fiind doi, suntem fără soţ?

hippias Nu-i cu putinţă?

Socrate Ci suntem cu soţ amândoi laolaltă. Nu-i aşa? hippias Negreşit.

Socrate Cumva atunci, fiindcă amândoi suntem cu soţ, din acest motiv şi fiecare dintre noi este cu soţ?

hippias Nu, deloc.

b Socrate Nu e deci cu totul necesar, aşa cum ai spus tu, ca ceea ce suntem amândoi laolaltă, să fim şi fiecare

dintre noi separat, şi ceea ce e fiecare să fim şi amândoi?

hippias Nu-i necesar cel puţin în asemenea cazuri, dar e în celelalte pe care le-am menţionat mai înainte.

Socrate Destul, Hippias? Chiar şi aceste cazuri sunt de dorit, deoarece unele apar într-un fel, altele – în alt fel. Iar eu am spus, dacă ţi-aminteşti de unde s-a pornit această discuţie, că plăcerea venită prin văz şi cea venită prin auz nu sunt frumoase din cauză că ceva de care se întâmplă ca fiecare în parte dintre ele să fie afectată, dar amândouă laolaltă – nu, ci din cauza a altceva, de care şi amândouă laolaltă, şi fiecare în parte sunt afectate; asta, deoarece ai fost de acord că şi amândouă, şi fiecare sunt frumoase. Din acest motiv m-am gândit că prin fiinţa42 care le revine amândurora – dacă amândouă sunt frumoase – tocmai prin ea ele trebuie să fie frumoase, şi nu prin fiinţa lipsă la una sau alta dintre ele. Şi încă şi acum gândesc astfel.

XI

Însă, ia zi-mi, ca şi când ai lua-o de la capăt: dacă plăcerea sosită prin văz şi prin auz sunt şi amândouă, şi fiecare frumoase, oare ceea ce d le face pe ele frumoase nu le revine şi amândurora, şi fiecăreia?

hippias Desigur.

Socrate Dar ele sunt frumoase deoarece şi fiecare, şi amândouă sunt plăcere? Sau cumva din această cauză toate celelalte plăceri ar fi cu nimic mai puţin frumoase? Căci, dacă-ţi aminteşti, la fel de mult /ca şi cele prin văz şi auz/ ele au apărut a fi plăceri.

hippias îmi amintesc.

Socrate însă noi am spus că ele sunt frumoase fiindcă vin prin văz şi auz.

hippias Am spus asta. e Socrate Vezi dacă-i adevărat ce spun: dacă mi-amintesc bine, s-a afirmat că plăcutul acesta, cel care vine prin văz şi auz, e frumosul, însă nu şi plăcutul în întregul lui.

hippias Adevărat.

Socrate Atunci această afectare /frumosul/ revine

amândurora, dar nu şi fiecăreia /dintre plăceri/ în parte? Căci, aşa cum spuneam mai înainte, fiecare dintre plăceri nu se realizează prin amândouă simţurile, ci amândouă /plăcerile/ se realizează prin amândouă /simţurile/, însă fiecare nu /se realizează prin amândouă/. Aşa e?

hippias Aşa e.

Socrate Oare nu-i frumoasă fiecare dintre /cele două plăceri/ prin ceva care nu revine fiecăreia? Căci nu se trece /în această ipoteză/ de la „amândouă" la „fiecare". În consecinţă, e posibil să spu3°3 a nem că ambele plăceri laolaltă sunt frumoase, conform ipotezei, dar nu-i posibil să spunem că-i frumoasă şi fiecare în parte. Sau cum să spunem? Nu-i necesar?

hippias Aşa se pare.

Socrate să afirmăm deci că amândouă plăcerile sunt frumoase, dar să negăm că fiecare e frumoasă?

hippias Ce ne împiedică?

Socrate următorul lucru ne împiedică, prietene: existau unele afectări care, dacă reveneau indivizilor amândurora, ajungeau şi la fiecare în parte şi, dacă reveneau fiecăruia, ajungeau şi la amândoi /în ansamblu/ – e vorba despre proprietăţile pe care tu le-ai enunţat. Nu-i aşa?

hippias Da.

Socrate însă cele pe care eu le-am enunţat nu se comportau în acest fel. Dintre ele fac parte înşişi /termenii/ „fiecare" şi „amândoi". Aşa este?

hippias Aşa-i.

b Socrate în care dintre cele două grupuri ţi se pare, Hippias, că intră frumosul? Oare în grupul despre care tu ai vorbit? Dacă eu sunt puternic, şi tu eşti puternic, amândoi suntem puternici; şi dacă şi eu sunt drept, şi tu eşti, suntem şi amândoi drepţi. Iar dacă suntem amândoi /drepţi/, este şi fiecare. La fel, dacă şi eu sunt frumos, şi tu, suntem amândoi frumoşi, iar dacă suntem amândoi, şi fiecare e frumos. Cumva aşa stau lucrurile? Ori nu împiedică nimic ca lucrurile să stea în felul celălalt? Dacă

sunt amândouă /numerele/ laolaltă cu soţ, e posibil ca fiecare să fie fără soţ, dar şi ca fiecare să fie cu soţ; şi, de asemenea, dacă /din două/, fiecare /cantitate/ e iraţională, e posibil ca uneori ambele luate împreună să fie raţionale, dar şi să fie iraţionale alteori, şi există nenumărate alte exemple asemănătoare, despre care eu spuneam că-mi apar în minte. În care e dintre cele două grupuri aşezi frumosul? Sau şi tu vezi lucrurile ca şi mine? Căci îmi pare a ţine de o mare absurditate ca amândoi să fim frumoşi, dar fiecare – nu, sau ca fiecare – da, şi amândoi – nu, sau altceva de acest tip. Alegi ca şi mine, ori altminterea?

hippias Aleg la fel ca şi tine, Socrate.

Socrate E bine aşa, Hippias, pentru ca să scăpăm de o cercetare prelungită. Căci dacă frumosul ar aparţine ultimului grup, n-ar ci mai fi posibil ca plăcutul venit prin văz şi auz /laolaltă/ să fie frumos. Căci /senzaţia/ prin văz şi auz /laolaltă/ le-ar face pe amândouă plăceri să fie frumoase /în ansamblu/, dar nu şi pe fiecare în parte. Dar aşa ceva e imposibil, aşa cum eu şi cu tine am convenit.

hippias într-adevăr, am convenit.

Socrate Este atunci cu neputinţă ca plăcutul venit prin văz şi auz /împreună/ să fie frumos, din moment ce el, dacă ar ajunge frumos, ar produce o imposibilitate.

hippias Aşa-i.

XII

Socrate Ei bine, omul meu va spune: „Luaţi-o iarăşi de la început, de vreme ce aici aţi dat greş! Ce susţineţi că este frumosul acesta, e care se aplică plăcerilor amândurora, în baza căruia pe acestea le-aţi numit frumoase, după ce le-aţi preţuit înaintea celorlalte?” 43 Mi se pare necesar, Hippias, să spunem că ele sunt cele mai nevătămătoare şi cele mai bune dintre plăceri44 – şi amândouă laolaltă, şi fiecare în parte. Sau tu poţi invoca un alt element prin care ele se disting de celelalte plăceri?

hippias Câtuşi de puţin, ci cu adevărat ele sunt cele mai bune.

Socrate „Atunci, va spune el, voi susţineţi că asta e

frumosul – o plăcere binefăcătoare?” „Se pare că da”, voi răspunde eu. Dar tu? hippias şi eu.

Socrate „Aşadar, va zice, ne-a apărut cumva acum că ceea ce produce binele este ceva binefăcător, însă că ceea ce produce şi ceea ce e produs sunt lucruri diferite? Atunci nu revine argumentul nostru la cel de dinainte? Căci nici binele n-ar putea fi frumosul, 304 a nici frumosul n-ar putea fi binele, dacă fiecare dintre ele e diferit de celălalt/ Vom fi de acord cu siguranţă, Hippias, dacă avem minte. Căci nu-i îngăduit să nu fii de acord cu cel care vorbeşte corect.

hippias şi totuşi, Socrate, ce crezi că sunt toate poveştile astea? Numai fărâme şi tăieturi de discursuri, care – cum spuneam adineaori – sunt mărunţite în bucăţi! Frumos însă şi de preţ este să fii în stare să compui bine şi frumos un discurs, să-l parcurgi la tribunal sau în Consiliu sau pentru oricare altă instituţie unde ar trebui b vorbit şi, fiind convingător, să pleci obţinând deloc cele mai mici, ci cele mai mari premii – salvarea proprie, a banilor şi a prietenilor tăi. De asemenea fapte trebuie să te îngrijeşti şi să dai încolo toată această tăiere a firului în patru, ca să nu pari un nătâng care se ocupă, ca acum, de flecăreală şi vorbărie deşartă!

XIII

Socrate Ah, Hippias, ce fericit om eşti tu, fiindcă cunoşti cu ce fel de lucruri trebuie să se ocupe un om, lucruri, de altminteri, cu care tu te-ai ocupat din plin, precum o spui! Pe mine însă se pare e că mă stăpâneşte o soartă nefericită: mereu rătăcesc şi sunt la încurcătură, iar când îmi prezint încurcătura vouă, înţelepţilor, voi mă plesniţi cu vorbe, după ce mi-o prezint. Căci spuneţi ceea ce şi tu spui acum, că-mi bat capul cu chestiuni prosteşti, meschine şi nedemne. Însă după ce, ajungând convins de voi, spun ceea ce spuneţi şi voi, anume că e mult mai valoros să compui un discurs d bun şi frumos şi să-l parcurgi rostindu-l la tribunal sau în altă adunare, iată ce se petrece: aud numai vorbe grele şi de la alţii de-aici, dar

mai ales de la omul acela care mă supune mereu probei contestării. Or, el se întâmplă să-mi fie rudă apropiată şi să locuiască în aceeaşi casă cu mine. Aşadar, ori de câte ori mă duc acasă şi mă aude vorbind în felul vostru, mă întreabă dacă nu-mi e ruşine cu tupeul de a vorbi despre preocupări frumoase, când în acest fel priceperea mea la frumos e contestată pe faţă, vădindu-se că nu ştiu nici măcar ce este el. „În ce fel, spune el, vei şti cine a compus frue moş ori nu un discurs, sau a făcut oricare altă faptă /frumoasă/, atunci când ignori ce-i frumosul? Şi când te afli în această condiţie, gândeşti că pentru tine-i mai bine să trăieşti decât să fii mort?”

Asta, deci – ceea ce-ţi spun – mi se întâmplă: de la voi aud vorbe grele şi sunt certat, după cum aud vorbe grele şi de la omul acela. Însă poate-i necesar să îndur totul, fiindcă n-ar fi absurd să am de aici un câştig. De fapt, Hippias, cred că am şi avut un câştig de pe urma întâlnirii cu voi amândoi: uite, ştiu acum ce vrea să zică proverbul „lucrurile frumoase sunt dificile”.

HIPPIAS II (MINOR)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Î. Iată un dialog despre care Paul Friedländer a spus că, dacă n-ar fi fost citat expres de Aristotel (în *Metafizica* V, 29), majoritatea interpreţilor moderni ar fi preferat să-l considere neautentic (FRIED-LÄNDER, 553). Iar N.H. Fowler, în introducerea sa la dialog, afirmă cu destulă dreptate că întregul „pare a fi aproape o reducere la absurd a metodei socratice” (LOEB, 4, 426). Fără îndoială, *Hippias* II nu e unicul dialog unde Platon îl lasă pe Socrate să utilizeze raţionamente problematice sau să expună teze paradoxale. Necazul este, ca să zicem aşa, că aici sofismele sunt întrebuinţate ca să susţină o teză morală inacceptabilă, contrazisă de simţul etic comun, şi anume că omul care înşală (sau face ceva rău în general) în mod voluntar este superior celui care comite aceeaşi faptă rea involuntar. În mod evident, raţionamentul confundă competenţa epistemică – a fi capabil de ceva – cu voinţa şi

intenţia ori, ca să folosim un termen aristotelic – cu dispoziţia permanentă (*he xis*) a caracterului cuiva. Desigur că arcaşul *bun* ori medicul *bun*, în sensul de competent, ar putea greşi voluntar, din cine ştie ce motiv excentric, în vreme ce nepricepuţii greşesc involuntar. Dar în esenţa oricărei arte stă drumul şi aplecarea spre facerea de bine, şi nu de rău. Apoi, dincolo de toate, una este *omul bun* – calitate ce presupune o judecată etică – şi altceva este *specialistul bun* – unde intervine o judecată „tehnică" S-ar părea deci că practica familiară a lui Socrate de a proceda inductiv prin acumularea de exemple extrase din arte i-a jucat aici o festă, încurajându-l să facă confuziile respective.

Ce-i drept, la final, Socrate este conştient că rezultatul e un scandal moral. Ba chiar pare să sugereze, vag, ce-i drept, şi o soluţie: „omul care greşește şi face fapte urâte şi nedrepte în mod voluntar, Hippias – *în cazul când exista un asemenea om* –, n-ar putea fi altul decât omul bun?" „în cazul când există un asemenea om"! Dar un asemenea om, de fapt – se poate gândi cititorul mai informat asupra principiilor lui Socrate – *nu exista*: căci acesta a afirmat de mai multe ori că nimeni nu face răul voluntar, ci numai din ignoranţă.[30] Totuşi, nu-i mai puţin adevărat că Socrate e pus de Platon să admită explicit că nu are o soluţie pe moment sau să n-o indice interlocutorului său, plantându-l pe acesta în plină confuzie.

Care este atunci sensul acestui dialog, considerat de foarte mulţi printre primele scrise de Platon, poate chiar înainte de 399? (Tinereţea ar fi, chipurile, un fel de scuză pentru sofisme, pe de o parte; pe de alta, spunea Wilamowitz-Moellendorff, după moartea eroică a lui Socrate, Platon nu i-ar mai fi putut atribui maestrului său o asemenea poziţie, aproape imorală.) Poate că Platon vrea

30 Vezi Apărarea, 2$e-26a; Protagoras, 34$d-e; XENOFON, Memorabilia, IV, 2,11. Dacă ştiutorul nu poate face răul în nici o circumstanță, el nu-1 poate face nici neprietenului, răspunzându-i la rău cu rău, vezi Criton, 49a—d; Republica, 333d.

să conteste pretenţiile de atotştiutor ale trufaşului sofist Hippias, care susţine în mod nechibzuit că poate răspunde la orice întrebare i s-ar pune (363 c); poate că, la modul general, doreşte să pună în discuţie modul de educaţie propus de sofişti şi bazat pe interpretări arbitrare ale poeţilor, mai ales ale lui Homer. (Totuşi, aici, spre deosebire de cazul din *Protagoras*, nu interpretarea versurilor unui poet este problematică, ci raţionamentul dezvoltat de Socrate în sine.) S-ar putea ca Platon să vrea să-şi avertizeze cititorul – de unde şi prezenţa discretă a personajului Eudicos – că Socrate este mai bun, pentru a spune astfel, decât metoda sa şi că riscurilor unor raţionamente sofistice, care nu l-au ocolit nici pe el, a ştiut să le opună un refuz etic, chiar şi atunci când nu descoperise un raţionament adecvat spre a întări acest refuz. (Era rândul lui Platon de a-l descoperi.) Pe de altă parte, aşa cum scriu Petru Creţia şi Gabriel Liiceanu într-o notă la dialog, „Socrate a intuit ceva de preţ: existenţa capacităţii de rău în omul bun *întăreşte* definiţia lui de om bun, situând-o în planul libertăţii" (P0,2, 43). Cei buni şi puternici cunosc ispita răului: să poţi face răul, ba chiar uneori să ai interesul să-l comiţi, şi totuşi să te abţii, neactualizând capacitatea – asta demonstrează valoarea omului şi-l aşază deasupra celui care n-a săvârşit răul, deoarece era incapabil, prin natură, putere sau circumstanţe, să-l comită. Nu întâmplător, mai târziu stoicii aveau să susţină că unul dintre motivele pentru care divinitatea acceptă să existe pe lume relele este acela de a pune la încercare virtutea celor buni.

2. Sub raport dramatic, discuţia din *Hippias 11* ar urma întâlnirii din *Hippias* 1, unde se face o aluzie (286 b) la discursul public pe care îl va ţine Hippias. Acum, în *Hippias* II, aflăm că acest discurs a fost deja rostit, iar Socrate îl va chestiona pe sofist în privat, numai în prezenţa unui amic comun, Eudicos, spre a-i cere să lămurească care dintre cei doi eroi homerici, Ahile şi Odiseu, este mai bun.

Cuvântul-cheie din acest dialog este substantivul *pseudos*, cuvânt echivoc în greacă, deoarece înseamnă atât „fals” („neadevăr”), cât şi „minciună”, deci „falsul voluntar”. Iar adjectivul derivat *pseudés* se referă atât la ceva care e „fals, neadevărat”, cât şi la un om „mincinos” „făţarnic” sau „înşelător”. Despre problema falsului şi a posibilităţii sale logice Platon va discuta, în alţi termeni, în *Theaitetos* şi în *Sofistul*, în perioada mai târzie a creaţiei.

HIPPIAS II (MINOR)

[sau despre minciună;

DIALOG CARE RESPINGE]

SOCRATE HIPPIAS EUDICOS

I

363 a EUD – icos Dar tu, Socrate, de ce-ai rămas tăcut, deşi Hippias a făcut o expunere atât de frumoasă? Tu nici nu ni te alături nouă ca să lauzi ceva din ceea ce a spus el, nici nu vii cu obiecţii, dacă ţi se pare că ceva n-a fost în regulă! Şi asta cu atât mai mult, cu cât acum am rămas între noi, cei care putem cel mai mult ridica pretenţia de a avea de-a face cu o discuţie filosofică.1

Socrate Adevărat, Eudicos; există unele aspecte pe care bucub ros aş vrea să le aflu de la Hippias, legate de ceea ce tocmai a spus despre Homer: uite, şi pe tatăl tău, Apemantos, l-am auzit spunând că *Iliada* lui Homer e un poem mai frumos decât *Odiseea*, şi anume că ar fi cu atât mai frumos, cu cât Ahile ar fi mai bun decât Odiseu. Căci spunea că, dintre poeme, unul a fost compus în cinstea lui Odiseu, iar celălalt în cinstea lui Ahile. Prin urmare, dacă îi e pe plac lui Hippias, despre asta aş vrea să aflu: cum îi apreciază e pe aceşti doi bărbaţi, anume pe care dintre ei îl consideră mai bun?

Asta, deoarece el a expus multe alte lucruri frumoase şi variate nu numai despre alţi poeţi, dar şi despre Homer.2

eudicos E clar că Hippias nu se va zgârci cu răspunsurile, dacă ai a-l întreba ceva. Vei răspunde, aşadar, Hippias, dacă Socrate te va întreba ceva? Sau ce

vei face?

hippias Aş comite ceva teribil, Eudicos, dacă eu, care revin mereu de-acasă, de la Elis, şi merg la sărbătoarea elenilor, la Olimpia, iar acolo, în templu, mă pun la dispoziţie ca să vorbesc despre oricare dintre subiectele pregătite pentru prezentare pe care cineva dar dori să mi-l propună şi răspund la orice întrebare ar dori cineva să-mi pună, dacă eu, un astfel de om fiind, aş fugi de întrebarea lui Socrate!

Socrate Te bucuri, o, Hippias, de-o preafericită stare de spirit, 34 a dacă la fiecare Olimpiadă vii la templu având o atât de bună speranţă ca să-ţi dovedeşti înţelepciunea din suflet! Şi aş fi tare mirat ca vreunul dintre atleţii cu corpul să meargă acolo, la competiţie, tot atât de fără teamă şi de încrezător în corpul lui, aşa cum tu spui că eşti /încrezător/ în mintea ta.

hippias chiar aşa, Socrate, asta mi-e starea. Într-adevăr, din momentul când am început să vin la Olimpiade, pentru ca să particip la competiţii, n-am întâlnit niciodată pe nimeni care să-mi fie superior în vreo privinţă.

Îi Socrate Frumos lucru spui, Hippias! Reputaţia înţelepciunii tale b e o ofrandă preţioasă pentru Elis, cetatea ta, cât şi pentru părinţii tăi! Prin urmare, ce ne spui despre Ahile şi despre Odiseu? Care dintre ei e mai bun şi în ce privinţă? Căci, pe când eram mulţi înăuntru şi tu îţi ţineai expunerea, am rămas în urmă cu înţelegerea spuselor tale: într-adevăr, m-am sfiit să pun întrebări, atât pentru că era multă lume înăuntru, cât şi pentru ca să nu-ţi întrerup expunerea cu întrebări. Acum însă, dat fiindcă suntem mai puţini, iar Eudicos, aici de faţă, îmi cere să te întreb, vorbeşte şi învaţă-ne cu claritate: e ce anume ai zis despre cei doi bărbaţi? În ce fel i-ai judecat?

hippias Vreau, Socrate, să-ţi vorbesc încă mai clar decât înainte atât despre acest subiect, cât şi despre altele: afirm că Homer l-a făcut pe Ahile cel mai bun bărbat dintre cei care au ajuns la Troia, pe Nestor – cel mai înţelept, iar pe Odiseu – omul în cea mai mare măsură

„cu multe feţe”.3

Socrate Vai, Hippias, oare mi-ai face favoarea să nu râzi de d mine, dacă pricep greu cele spuse şi repet iar şi iar întrebarea? încearcă să-mi răspunzi blând şi binevoitor!

hippias Ar fi urât, Socrate, ca eu, care îi educ alţii ca să se poarte în acest fel şi care iau bani cuveniţi drept plată, în schimb, când sunt întrebat de tine, eu însumi să nu fiu îngăduitor şi să nu răspund cu blândeţe!

Socrate Perfect! Când tu ai afirmat că poetul l-a făcut pe Ahile să fie cel mai bun, mi s-a părut că înţeleg ce spuneai, şi la fel când e ai vorbit despre Nestor. Dar când ai zis că poetul l-a făcut pe Odiseu să fie omul în cea mai mare măsură cu multe feţe, aici – ca să-ţi spun adevărul – n-am priceput deloc ce înseamnă asta. Spune-mi, deci, ca să înţeleg ceva mai bine: pe Ahile Homer nu l-a făcut cu multe feţe?

hippias Deloc, Socrate, ci omul cel mai simplu [şi cel mai sincer]. Căci în „Rugăminţi”, când îi pune pe ei să stea de vorbă, Ahile îi spune lui Odiseu:

365 a Plin de tertipuri, răsad al lui Zeus, Laertiad Odiseu, Trebuie o vorbă să spun răspicat şi pe faţă, Cum socotesc să fie şi cum să se facă.

[Ca să nu-mi murmuraţi, unul de-aici, altul de colo.]

Căci duşman mi-e, precum a lui Hades poartă, acela b Ce una piteşte în minte şi alta are pe buze.

Aşadar, ceea ce va fi săvârşit, aia eu voi şi spune.4

În aceste versuri, poetul arată felul de a fi al fiecărui bărbat, anume că Ahile e omul adevărului5 şi într-un singur fel, în timp ce Odiseu este cu multe feţe şi fals. Căci îl face pe Ahile să spună către Odiseu acele versuri de dinainte.

Socrate Acum încep să înţeleg, Hippias, ce ai în minte: afirmi că cel cu multe feţe e fals, pare-se.

e hippias Pe de-a întregul, Socrate. Homer l-a făcut astfel pe Odiseu şi în *Iliada*, şi în *Odiseea*.

Socrate. Se pare deci că la Homer unul e omul adevărului, iar altul al falsului6, şi nu acelaşi om /e

ambele/.

hippias Bineînţeles?

Socrate Crezi tu însuţi că e aşa, Hippias?

hippias cu totul! Ar fi teribil să nu cred asta!

Socrate să-l lăsăm atunci deoparte pe Homer, de vreme ce e cu neputinţă să ne răspundă, dacă îl întrebăm, ce avea în minte d atunci când a scris versurile. Însă, deoarece tu i-ai preluat cauza şi eşti de acord cu ceea ce afirmi că zice Homer, răspunde deopotrivă pentru tine şi pentru Homer.7

hippias Aşa va fi. Întreabă pe scurt ce doreşti.

În Socrate Susţii că oamenii falşi sunt precum bolnavii, fără putere să facă ceva, sau cu putere?

hippias Susţin că sunt cu multă putere în multe privinţe, dar mai ales că au puterea să-i înşele pe oameni.

Socrate sunt deci puternici, după cum spui, şi cu multe feţe, nu-i aşa?

hippias Da.

Socrate sunt cu multe feţe şi înşelători din cauza neghiobiei e şi a prostiei, sau a vicleniei şi unei anumite inteligenţe?

hippias Ba cel mai mult datorită vicleniei şi inteligenţei!

Socrate sunt, prin urmare, inteligenţi?

hippias Da, pe Zeus, chiar foarte.

Socrate Fiind însă inteligenţi, oare nu ştiu ceea ce fac, sau ştiu?

hippias Ba ştiu foarte bine. De asta şi fac lucruri rele.

Socrate Ştiind ceea ce ştiu, oare sunt ignoranţi, sau înţelepţi?

hippias sunt înţelepţi măcar în această privinţă – la înşelat. a Socrate Bine. Să reamintim ceea ce spui: afirmi că oamenii falşi sunt puternici, inteligenţi, cunoscători şi înţelepţi acolo unde sunt falşi?

hippias Afirm.

Socrate şi mai afirmi că oamenii adevărului şi cei falşi sunt cu totul opuşi unii altora.

hippias Da.

Socrate Atunci, se pare că oamenii falşi sunt dintre cei cu putere şi înţelepciune, potrivit cu spusa ta.

hippias Absolut.

b Socrate când afirmi că falşii sunt cu putere şi înţelepciune în aceste privinţe, oare spui că au puterea să vină cu falsuri, dacă vor, sau că n-au putere acolo unde vin cu falsuri?

hippias Afirm că au putere.8

Socrate în rezumat, oamenii falşi sunt cei înţelepţi şi cu puterea de a falsifica.

hippias Da.

Socrate Atunci, un om lipsit de puterea de a falsifica şi ignorant n-ar putea fi un om fals.

hippias Aşa este.

Socrate Putere are fiecare ins care poate face ceea ce vrea, atunci când vrea. Nu mă refer la cel împiedicat de o boală sau de e ceva asemănător, ci am în vedere ceva precum faptul că tu ai puterea să-mi scrii numele, atunci când vrei. Sau tu nu spui că are putere un om care e în această condiţie?

hippias Ba da.

Socrate Spune-mi, Hippias, nu eşti tu expert în calcule şi în arta calculului?

hippias Nimeni pe lume nu-i un expert mai bun, Socrate! 9

Socrate Atunci, dacă cineva te-ar întreba cât face trei ori şapte d sute, i-ai putea spune, dacă ai vrea, foarte repede şi foarte bine adevărul despre asta?

hippias Fără îndoială.

Socrate Dar, fiindcă eşti cel mai puternic aici, eşti şi cel mai înţelept?

hippias Desigur.

Socrate Oare eşti numai cel mai puternic şi cel mai înţelept, sau eşti şi cel mai bun aici, unde eşti şi cel mai puternic, şi cel mai înţelept – adică la calcule?

hippias cu siguranţă, Socrate, sunt şi cel mai bun.10

Socrate în concluzie, tu ai avea cea mai mare putere să spui adevărul în acest domeniu. Nu-i aşa?

hippias Cred că da.

Socrate Dar care-i treaba cu falsul în acelaşi domeniu? râse punde-mi, ca mai înainte, cu nobleţe şi mărinimie, Hippias! Dacă cineva te-ar întreba cât face trei ori şapte sute, oare tu ai fi cel mai în stare să-i spui ceva fals şi în aceeaşi privinţă să stărui mereu în fals, dacă vrei să zici ceva fals şi niciodată adevărul, ori cumva ne367 a ştiutorul la calcule ar putea vorbi fals mai bine decât tine, când o doreşti? Ori cumva, chiar dacă neştiutorul ar vrea să vorbească fals, de multe ori fără voie ar putea spune ceva adevărat, la întâmplare, din pricină că nu ştie; pe câtă vreme tu, înţeleptul, dacă ai dori să vorbeşti fals, întotdeauna ai rămâne la fals în aceleaşi privinţe? 11

hippias Da, aşa este, precum zici.

Socrate Aşadar, este fals omul fals în tot restul privinţelor, dar nu şi în privinţa numerelor şi n-ar veni cu falsuri despre numere?

hippias Ba da, şi despre numere.

Socrate să acceptăm asta, deci, Hippias, că există un om fals în legătură cu numerele şi cu calculul? b hippias Da.

Socrate Cine ar fi el? Dacă el urmează să fie un om fals, oare nu trebuie ca el să posede puterea de a falsifica, aşa cum tu ai admis adineaori? Căci despre cel care n-are puterea să falsifice, ai spus, dacă ţi-aminteşti, că n-ar putea fi un om fals.

hippias Mi-amintesc şi am spus asta.

Socrate însă adineaori s-a vădit că tu ai maxima putere să vii e cu falsuri despre calcule?

hippias Absolut.

Socrate Rezultă că acelaşi om are maxima putere să vorbească despre numere şi fals, şi adevărat. Este vorba tocmai despre cel bun la asta, calculatorul.12

hippias Da.

Socrate Cine altul decât omul bun ajunge să fie fals

în privinţa calculului, Hippias? Căci acelaşi om are şi puterea /de a veni cu falsuri/, însă tot el este şi omul adevărului.

hippias Pare-se.

Socrate Observi deci că acelaşi om e şi al falsului, şi al adevărului în această privinţă şi că omul adevărului nu-i cu nimic mai bun decât omul fals? într-adevăr, e vorba despre unul şi acelaşi om şi nu există vreo contrarietate puternică între ei, aşa cum tu gând de-ai mai înainte.

hippias Nu prea pare să fie /o contrarietate/, cel puţin în acest domeniu.

IV

Socrate Vrei cumva să cercetăm şi pe alte cazuri?

hippias Dacă doreşti, da.

Socrate Nu eşti tu şi expert în geometrie?

hippias Ba da.

Socrate Ei bine, nu stau lucrurile la fel şi în geometrie? Acelaşi om, anume geometrul, are maxima putere să vorbească atât fals, cât şi adevărat despre teoreme.13

hippias Da.

Socrate în aceste privinţe, mai există vreun altul bun, în afara lui?

e hippias Nu mai există un altul.

Socrate Aşadar, nu-i geometrul bun şi înţelept insul cel mai puternic în ambele sensuri? Iar dacă există cineva care vine cu falsuri despre teoreme, n-ar fi el tocmai acesta, cel bun? Căci el are putere, pe câtă vreme cel rău /la geometrie/ n-are puterea să vină cu falsuri, astfel încât nu va ajunge un om fals cel care n-are puterea să falsifice, precum s-a convenit.

hippias Aşa-i.

Socrate să mai luăm şi un al treilea exemplu: pe astronom. 368 a Tu socoteşti că ştiinţa acestuia o cunoşti încă mai bine decât pe cele de dinainte, nu-i aşa, Hippias?

hippias Da.

Socrate Aşadar, dacă în astronomie există vreun om

fals, tocmai astronomul bun va fi cel fals, fiindcă el are puterea să vorbească fals, nu cel fără putere. Căci acesta e ignorant.

hippias Aşa pare să fie.

Socrate Acelaşi ins, deci, şi în astronomie va fi şi omul adevărului, şi cel fals.

hippias Verosimil.

Socrate Hai, Hippias, uite-te fără oprelişte la toate ştiinţele: b oare lucrurile stau altminteri decât în acest fel? în general tu eşti, dintre toţi, omul cel mai înţelept în cele mai multe arte, după cum eu însumi te-am auzit lăudându-te odată, pe când, în agora, lângă mesele cămătarilor, îţi treceai în revistă a ta mare şi de invidiat înţelepciune. Spuneai că odată ai sosit la Olimpia având pe tine numai obiecte confecţionate de tine însuţi: mai întâi inelul – cu el ai început – pe care-l aveai era opera ta, căci ştii să gravezi inele; şi un e alt sigiliu era tot opera ta, şi la fel strigilul şi sticluţa pentru ulei erau făcute de mâna ta. Apoi ai spus că încălţările pe care le aveai, tu însuţi le meşteriseşi şi că tot tu îţi ţesuseşi tunica şi mantaua. Şi ceea ce tuturor a părut lucrul cel mai neobişnuit şi mărturia unei mari înţelepciuni a fost cingătoarea tunicii pe care o purtai; ea era aidoma cingătorilor persane celor mai luxoase; pe ea tot tu o împletiseşi. Pe deasupra, spuneai că ai adus cu tine poeme – şi epice, şi tragedii, şi ditirambi – şi numeroase şi variate scrieri compuse în d proză; şi eşti, spuneai, mai competent decât toţi ceilalţi în artele pe care eu tocmai le-am enumerat, cât şi cunoscător al ritmurilor, armoniilor şi ortografiei, plus al multor altor cunoştinţe, aşa cum cred că-mi amintesc. A, şi am uitat de a ta artă a memoriei, în care tu crezi că străluceşti… însă cred că pe multe altele le-am uitat? 14 e

Ei, priveşte, zic, la artele tale – sunt o grămadă – şi la cele ale celorlalţi: unde, în baza celor convenite de mine şi de tine, vei descoperi că există, pe de o parte un om al adevărului, pe de alta, un om al falsului – separaţi, fără să fie unul şi acelaşi? Caută în orice specie de înţelepciune,

sau de ingeniozitate, sau cum vrei s-o 369 a numeşti. Nu vei găsi, prietene, căci nu există. Dar vorbeşte tu.

hippias Nu pot să găsesc aşa ceva, Socrate, cel puţin pe moment.

Socrate şi nici în viitor nu vei găsi, cred. Dar, dacă am dreptate, aminteşte-ţi, Hippias, ce rezultă din raţionamentul nostru.

hippias Nu prea îmi dau seama, Socrate, ce vrei să spui.

Socrate Acum, pesemne că nu te foloseşti de arta memoriei. E clar că nu crezi că-i nevoie de ea. Am să-ţi reamintesc eu: ţii minte b că ai afirmat că Ahile e omul adevărului, iar Odiseu omul falsului şi cu multe feţe?

hippias Da.

Socrate Observi acum că acelaşi om a apărut şi al falsului, şi al adevărului, încât, dacă Odiseu era omul falsului, el este şi al adevărului, iar dacă Ahile era omul adevărului, el este şi al falsului, şi cei doi oameni nu sunt nici diferiţi între ei, nici opuşi, ci asemănători? 15

hippias Socrate, tu mereu combini argumente de acest fel şi, preluând ceea ce e mai anevoios în raţionament, te legi de asta dând importanţă amănuntelor! 16 Tu nu înfrunţi subiectul în generaclitatea lui. Însă acum, dacă vrei, îţi voi arăta cu multe dovezi că Homer l-a făcut pe Ahile mai bun decât pe Odiseu şi fără falsitate, în timp ce pe acesta din urmă l-a făcut înşelător, spunând numeroase lucruri false, şi că el este mai rău decât Ahile. Şi, dacă doreşti, contrapune argument la argument, cum că Odiseu e mai bun decât Ahile, iar cei de faţă17 vor vedea care dintre noi vorbeşte mai bine, d Socrate Vai, Hippias, eu n-am nicio îndoială că tu eşti mai înţelept decât mine! însă obişnuiesc mereu, când cineva spune ceva, să fiu atent, mai ales când mi se pare că vorbitorul este un om înţelept. Şi, fiindcă doresc să învăţ din ceea ce spune, cercetez, reiau mereu şi compar spusele, ca să învăţ. Dacă însă vorbitorul mi se pare nevrednic, nu revin cu întrebările şi nici nu mă sinchisesc de vorbele lui. Prin

asta îi vei recunoaşte pe aceia pe care eu îi socotesc înţelepţi. Într-adevăr, mă vei afla insistând asupra celor spuse e de acel om şi iscodindu-l, ca să profit învăţând ceva.

Ei bine, acum când, în versurile pe care tocmai le-ai citat, îl prezinţi pe Ahile vorbind lui Odiseu ca unui şarlatan, am avut impresia că e ceva bizar aici, dacă-i adevărat ce zici: într-adevăr, Odiseu, 370 a cel cu multe feţe, nu-i arătat nicăieri ca spunând lucruri false, în timp ce tocmai Ahile apare cu multe feţe, conform tezei tale. Oricum, el vorbeşte fals. Într-adevăr, după ce rosteşte vorbele pe care şi tu le-ai citat mai înainte:

Căci duşman mi-e, precum a lui Hades poartă, acela
Ce una piteşte în minte şi alta are pe buze.

…puţin mai târziu declară că nu va putea fi convins de Odiseu şi de b Agamemnon să rămână mai departe la Troia, ci, zice Ahile:

Mâine lui Zeus şi zeilor jertfe voi da tuturor a
Şi după ce la mare corăbiile-oi trage, fi-vor bine-ncăreate;
Însuţi vedea-vei atunci, de vrei şi de-ţi pasă de asta.
Cum dimineaţa de tot ale mele corăbii pe Hellespontul e
Plin de peşti navighează, pe oameni veseli la vâsle.
Dacă prielnic drum pe mare ne-o da el, slăvitul Poseidon.
Eu voi ajunge-n ziua a treia în mănoasa-mi ţară, în Phthia.18

Şi chiar mai înainte, când îi aruncase vorbe grele lui Agamemnon, zicea:

Acum pleca-voi în Phthia, căci mult mai bun mi-este mie întorsul acasă pe rotunjite corăbii, şi nu cred c-o să mai stau Dezonorat aicea, strângând pentru tine câştig şi-avuţie.19 d

Pe astea, deşi Ahile le spune o dată înaintea întregii armate, altă dată către însoţitorii săi, nicăieri nu arată că s-a pregătit ori că s-a apucat să tragă navele la mare, cu

scopul de a naviga spre casă, ci că are un minunat dispreţ pentru vorbirea adevărată.

Eu unul, Hippias, fiind la încurcătură, te-am întrebat de la bun început pe care dintre cei doi bărbaţi poetul l-a făcut mai bun. e După judecata mea, ambii sunt foarte buni şi e greu de decis care dintre ei e mai bun atât în privinţa falsului şi a adevărului, cât şi în ceea ce priveşte restul virtuţii. Căci amândoi sunt asemănători din acest punct de vedere.

V

hippias Nu-i aşa, fiindcă nu priveşti chestiunea cum trebuie, Socrate: căci lucrurile despre care Ahile vorbeşte fals nu le spune, pare-se, cu intenţia de a falsifica, ci involuntar, fiind silit să rămână şi să dea ajutor din cauza nenorocirii în care ajunsese oastea.20 însă Odiseu vorbeşte fals în mod voluntar şi cu un plan.

Socrate Mă înşeli, dragă Hippias, şi tu însuţi îl imiţi pe Odiseu!

371 a hippias Ba deloc, Socrate! Ce vrei să spui cu asta şi la ce te referi?

Socrate Fiindcă tu afirmi că nu cu un plan vorbeşte fals Ahile, care era atât de viclean şi de dispus la urzeli, peste cât era de înşelător, aşa cum l-a făcut Homer! Astfel el pare a fi într-atât mai deştept decât Odiseu în a-şi ascunde uşor de acesta înşelăciunea, încât a îndrăznit să se contrazică pe sine în faţa lui Odiseu, iar acesta n-a b băgat de seamă! Căci Odiseu nu zice nimic din care să rezulte că şi-a dat seama că Ahile vorbeşte fals.21

hippias Ce tot spui, Socrate?

Socrate Nu ştii că după ce i-a zis lui Odiseu că „dimineaţa de tot” are să plece cu corăbiile, lui Aias nu-i mai spune că va pleca, ci îi zice altceva?

hippias Unde?

Socrate în acele versuri:

Eu la bătaia cea crâncenă n-am de gând să iau parte,
e Până ce-ai înţeleptului Priam fecior, Hector divinul.

Omor făcând printre ahei şi punându-le foc la corăbii,

Nu va ajunge aici la corturi şi-ale mirmidonilor vase.

Dar la neagra-mi corabie şi la cortu-mi aprigul Hector.

Cât de năvalnic o fi, cred că o să stea din bătaie.22

d Oare tu, Hippias, crezi că fiul zeiţei Thetis, crescut de preaînţeleptul Cheiron, era într-atât de uituc încât, cu puţin mai înainte, după ce abia avusese cele mai grele vorbe pentru înşelători, să-i spună lui Odiseu că va pleca, iar lui Aias – că va rămâne, şi că asta n-o făcea cu un plan şi nu socotea că Odiseu e un nătărău depăşit23 şi că îl va învinge în tertipuri şi falsitate?

hippias Nu cred deloc asta, Socrate. Ci, în cazul de faţă, îi zice e lui Aias lucruri diferite de cele pe care i le spusese lui Odiseu, deoarece e schimbat de propria-i bunăvoinţă. Pe câtă vreme Odiseu şi când spune adevărul, şi când vorbeşte fals o face în egală măsură cu un plan.

Socrate Rezultă, atunci, că Odiseu e mai bun decât Ahile.

hippias Absolut deloc, Socrate?

Socrate Bine, dar nu ne-au apărut cei care vorbesc fals voluntar mai buni decât cei care o fac fără voie?

hippias Cum ar putea, Socrate, cei care comit nedreptăţi voluntar şi cei care cu un plan fac rău să fie mai buni decât cei care fac rău neintenţionat? Aceştia din urmă sunt iertaţi, dacă ei fac o 372 a nedreptate, vorbesc fals sau comit alt rău fără ştiinţă. Chiar legile sunt mult mai aspre cu cei care comit rele sau vorbesc fals voluntar decât cu cei care fac asta involuntar.24

Socrate Vezi, Hippias, că am dreptate când spun că eu sunt unul care insistă să capete răspunsurile oamenilor înţelepţi? Şi b există şansa ca asta să fie unica mea calitate, fiindcă în rest nu sunt bun de nimic: mă învârt printre erori cu privire la felul în care stau lucrurile şi nu ştiu în ce fel sunt ele: am o dovadă suficientă pentru asta în faptul că, atunci când mă aflu în societatea unuia dintre voi, a celor renumiţi pentru înţelepciune – înţelepciune atestată de toţi grecii – mă înfăţişez ca neştiind nimic. Căci

opiniile mele şi ale voastre n-au aproape nimic în comun. Or, ce dovadă mai mare e de neştiinţă există decât faptul de a te afla în dezacord cu înţelepţii? Am însă această calitate uimitoare care mă salvează: nu mi-e ruşine să învăţ, ci iscodesc şi întreb şi îi sunt foarte recunoscător celui care-mi răspunde; n-am lipsit pe nimeni niciodată de recunoştinţa cuvenită. Căci niciodată, după ce am învăţat ceva, n-am negat asta pretinzând că învăţătura respectivă ar fi fost descoperirea mea. Dimpotrivă, îi aduc laude celui care m-a învăţat, ca unui om înţelept, menţionând ceea ce am învăţat de la el.

ci şi acum, deci, nu sunt de acord cu ceea ce spui, ci mă despart foarte tare de tine. Şi ştiu bine că asta se întâmplă din vina mea, fiindcă sunt aşa cum sunt – ca să nu zic mai multe despre mine, într-adevăr, Hippias, totul mi se pare pe dos decât zici tu. Cei care vatămă pe oameni, care fac nedreptăţi, vorbesc fals, înşală şi greşesc voluntar şi nu involuntar îmi par mai buni decât cei care le fac pe toate astea involuntar. Şi totuşi, uneori văd lucrurile şi invers şi e mă rătăcesc: e limpede că motivul e neştiinţa. În momentul de faţă însă parcă sunt lovit de o boală: cei care greşesc voluntar mi se par mai buni decât cei care greşesc involuntar. Învinuiesc spusele de dinainte pentru acest afect de acum, încât în acest moment oamenii care fac toate relele involuntar să-mi apară inferiori celor care le fac voluntar. Tu însă fă-mi un bine şi nu te reţine să-mi vindeci sufletul. Căci un bine cu mult mai mare îmi vei face scoţând 373 a neştiinţa din suflet, decât mi-ai face scoţând o boală din trup. Însă, dacă vrei să-mi reciţi un discurs lung, te previn că nu vei putea să mă vindeci – căci nu te voi urma; însă îmi vei fi de mult folos, şi nici ţie însuţi nu-ţi vei căşuna vreun rău, dacă vei voi să-mi răspunzi ca şi până acum. Şi te-aş chema într-ajutor şi pe tine, fecior al lui Apemantos. Fiindcă tu m-ai stârnit să stau de vorbă cu Hippias! Iar acum, dacă Hippias nu va vrea să-mi răspundă, roagă-l tu pentru mine!

EUD – icos Nu cred, Socrate, că Hippias are nevoie

de rugămintea b noastră. Într-adevăr, nu asta a fost ceea ce anunţase el mai înainte: ci anunţa că nu va fugi de întrebarea nimănui. Nu-i aşa, Hippias? Nu asta era ceea ce spuneai?

hippias Ba da. Numai că Socrate tulbură mereu discuţia, dragă Eudicos, de ai zice că vrea să-i căşuneze.

Socrate Iubite Hippias, măcar n-o tulbur intenţionat – căci aş fi un înţelept şi un tip iscusit, după tine –, ci neintenţionat, aşa că iartă-mă! Căci tu susţii că trebuie iertat cel care face răul neintenţionat!

e eudicos Deloc să nu faci altceva, Hippias, ci de dragul nostru şi respectându-ţi anunţul, răspunde, rogu-te, la ce te întreabă Socrate! hippias Voi răspunde, dacă tu mă rogi. Întreabă deci ceea ce doreşti.

VI

Socrate Doresc mult, Hippias, să cercetez chestiunea prezentată acum: cine sunt mai buni, aceia care greşesc voluntar, sau involuntar? Cred că cercetarea s-ar realiza cel mai adecvat în modul următor. Deci spune: numeşti pe cineva un bun alergător?

hippias Desigur. d Socrate şi pe altul un rău alergător?

hippias Da.

Socrate Aşadar, e bun cel care aleargă bine, e rău cel care aleargă rău? 25

hippias Da.

Socrate la alergare şi la fugă viteza e bună, în timp ce încetineala e rea?

hippias Cum să nu!

Socrate care este alergătorul mai bun, cel care voluntar fuge încet, sau cel care o face involuntar?

hippias Cel care fuge încet în mod voluntar.

Socrate Dar oare a alerga nu înseamnă a face ceva?

hippias Da, înseamnă a face ceva.

Socrate iar dacă face, nu şi realizează ceva? e hippias Da.

Socrate Cel care aleargă rău, deci, realizează în fuga

sa această acţiune, ca pe ceva rău şi ruşinos?

hippias Rău, cum să nu!

Socrate Aleargă rău cel care aleargă încet?

hippias Da.

Socrate Prin urmare, bunul alergător realizează această acţiune rea şi ruşinoasă în mod voluntar, în timp ce răul alergător o realizează în mod involuntar?

hippias. Se pare că da.

Socrate la alergare, deci, cel care realizează acţiuni rele involuntar e inferior celui care le comite voluntar?

hippias Da, la alegare, cel puţin.

374 a Socrate Dar ce se întâmplă în lupte? Care luptător e mai bun, cel care e pus la pământ voluntar, sau involuntar?

hippias Cel voluntar, pare-se.

Socrate Dar mai rău şi mai de ruşine la lupte este să fii pus la pământ, sau să te laşi la pământ /de voie/?

hippias să fii pus la pământ.

Socrate Aşadar şi la lupte acela care realizează voluntar acţiuni rele şi ruşinoase e un atlet mai bun decât acela care le realizează involuntar.

hippias. Se pare că da.

Socrate Dar cum stau lucrurile la restul exerciţiilor corporale? Oare nu acela cu condiţia corporală mai bună poate să realizeze b ambele acţiuni, atât pe cele puternice, cât şi pe cele slabe, atât pe cele urâte, cât şi pe cele frumoase? Astfel încât, atunci când realizează acţiuni rele corporale, cel cu condiţia corporală mai bună le realizează voluntar, în vreme ce acela cu condiţia corporală mai rea le realizează involuntar.

hippias. Se pare că acţiunile care ţin de forţa fizică merg în acest fel.

Socrate Dar ce spui despre ţinuta graţioasă, Hippias? Nu-i capabil cel cu un corp mai bun să adopte voluntar posturi urâte şi e dizgraţioase, în timp ce omul cu un corp mai dizgraţios le adoptă involuntar? Sau cum vezi lucrurile?

hippias Aşa le văd.

Socrate Prin urmare, lipsa de graţie voluntară ţine de o virtute, dar cea involuntară de un defect al corpului.

hippias. Se pare că da.

Socrate Dar ce spui despre voce? Pe care din două o consideri mai bună, pe cea care cântă fals voluntar ori pe cea cate face asta involuntar?

hippias Pe cea care cântă fals voluntar.

Socrate însă cea care cântă fals involuntar e de calitate mai proastă?

hippias Da.

Socrate Oare ai accepta mai curând lucrurile bune, ori pe cele rele?

hippias Lucrurile bune.

Socrate Oare ai accepta mai curând picioare care să şchioapete voluntar, sau involuntar? 26

hippias Voluntar.

Socrate Oare şchiopătatul nu-i un defect şi o dizgraţie? d hippias Ba da.

Socrate Dar vederea slabă nu-i un defect al ochilor?

hippias Ba da.

Socrate Ce fel de ochi ai prefera şi cu care ai vrea să trăieşti?

Cu cei cu care vezi slab şi greşit voluntar, sau involuntar?

hippias ochii cu care văd prost voluntar.

Socrate Aşadar, consideri că părţile tale care realizează acţiuni rele în mod voluntar sunt mai bune decât cele care le realizează involuntar?

hippias Pe acelea le consider mai bune, da.

Socrate Aşadar pe toate – într-un cuvânt – urechi, nas, gură şi toate organele de simţ, atunci când fără voie realizează acţiuni e rele, nu merită să le posedăm, fiind ele defectuoase, în vreme ce pe acelea care realizează acţiunile rele respective voluntar merită să le posedăm, ca fiind ele bune.

hippias Aşa mi se pare.

Socrate Dar oare e mai bine să ai de-a face cu instrumente cu care realizezi lucruri rele voluntar, sau cu care le realizezi involuntar – de exemplu, o cârmă, cu care cineva va cârmi rău involuntar e mai bună decât una cu care cineva face asta voluntar?

hippias E mai bună cârma cu care cârmeşti rău voluntar.

Socrate Nu-i la fel şi cu un arc, cu o liră, cu flautele şi cu tot 375 a restul?

hippias E adevărat.

Socrate Bun, dar e mai bine dacă posezi un cal a cărui fire e astfel încât să poţi călări rău în mod voluntar, sau unul cu care faci asta involuntar?

hippias în mod voluntar.

Socrate Căci *e* mai bun.

hippias Da.

Socrate la fel şi în cazul unui câine şi al tuturor animalelor? hippias Da.

Socrate Bun, dar e mai bine să posezi sufletul unui arcaş care b îşi ratează ţinta voluntar, sau unul care o ratează involuntar?

hippias care o ratează voluntar.

Socrate Cumva şi acest suflet este mai bun – la mânuirea arcului?

hippias Da.

Socrate şi deci un suflet care ratează involuntar e mai defectuos decât unul care o face voluntar?

hippias Da, cel puţin în cazul mânuirii arcului.

Socrate Dar în medicină? Oare sufletul care în mod voluntar produce ceva rău în trupul pacientului e mai priceput la medicină? 27 hippias Da.

Socrate Aşadar, în această artă el e mai bun decât cel care nu e astfel.

hippias E mai bun.

Socrate Or, nu-i sufletul mai priceput la liră, la flaut şi la toate e celelalte arte şi ştiinţe acela care, fiind mai bun, realizează acţiuni rele, urâte şi greşește voluntar, în

vreme ce sufletul care greşeşte involuntar nu-i el mai defectuos?

hippias Pare-se.

Socrate Dar am accepta mai degrabă suflete ale unor sclavi care greşesc voluntar decât pe cele care greşesc şi fac rele involuntar, considerând că primele sunt mai bune în această privinţă.

hippias Da.

Socrate Dar sufletul nostru n-am vrea să fie cât mai bun?

hippias Ba da.

d Socrate Atunci nu va fi el mai bun, dacă face rău şi greşeşte voluntar, decât dacă o face involuntar?

hippias Ar fi îngrozitor, Socrate, dacă cei care comit nedreptăţi voluntar ar fi mai buni decât cei care le comit involuntar!

Socrate însă aşa se pare că rezultă, cel puţin din cele spuse.

hippias Mie unuia nu mi se pare!

VII

Socrate Am crezut, Hippias, că şi ţie ţi se par lucrurile astfel, însă, răspunde-mi din nou: dreptatea nu este fie o putere, fie o ştiinţă, fie ambele? Sau nu-i necesar ca dreptatea să fie măcar una dintre astea? e hippias Da.28

Socrate Dar oare, dacă dreptatea e o putere a sufletului, sufletul mai puternic e mai drept? Căci un asemenea suflet ne-a apărut a fi mai bun, prietene dragă.

hippias Ne-a apărut.

Socrate Dar ce spui despre ştiinţă? Oare sufletul mai înţelept nu-i mai drept, în timp ce sufletul mai ignorant e mai nedrept? 29 hippias Ba da.

Socrate Dar dacă el e ambele /înţelept şi puternic/? Sufletul care le posedă pe ambele – ştiinţă şi putere – nu-i mai drept, iar cel mai ignorant nu-i mai nedrept? Nu-i obligatoriu să fie astfel?

hippias Pare-se.

Socrate Atunci sufletul mai puternic şi mai înţelept ne-a apărut mai bun şi cu mai multă putere să le facă atât pe cele frumoase, cât şi pe cele urâte în orice activitate? 376 a hippias Da.

Socrate când deci el comite fapte urâte, le comite voluntar datorită puterii şi ştiinţei. Or, acestea apar ca fiind proprietăţile dreptăţii, fie ambele, fie una dintre ele.

hippias Verosimil.

Socrate însă a comite nedreptăţi înseamnă a face fapte rele, a nu comite nedreptăţi înseamnă a face fapte frumoase.

hippias Da.

Socrate Atunci sufletul mai puternic şi mai bun, atunci când va comite nedreptăţi, le va comite voluntar, în timp ce sufletul defectuos – involuntar?

hippias Aşa arată.

b Socrate Prin urmare, un om bun este cel care are un suflet bun, un om rău e acela care are un suflet rău?

hippias Da.

Socrate Ţine deci de omul bun să facă nedreptăţi voluntar, dacă omul bun are un suflet bun, în timp ce ţine de omul rău să le facă involuntar.

hippias Are, desigur, omul bun un astfel de suflet.

Socrate Rezultă că omul care greşeşte şi face fapte urâte şi nedrepte în mod voluntar, Hippias – în cazul când există un asemenea om3° –, n-ar putea fi altul decât omul bun!

hippias Nu pot să fiu de acord cu tine, Socrate, în acest caz!

e Socrate Nici eu cu mine, Hippias! însă e necesar că aşa să ne apară lucrurile în baza raţionamentului, cel puţin în acest moment. Cum spuneam mai demult, eu rătăcesc într-o parte şi-ntr-alta şi niciodată nu-mi păstrez neschimbată opinia. Nu-i desigur de mirare că eu rătăcesc, nici că face la fel oricare alt profan. Dar dacă şi voi, înţelepţii, rătăciţi, e deja îngrozitor pentru noi – ca nici măcar când venim la voi să nu ne oprim din rătăcirea

noastră.

PROTAGORAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

I. A afla dacă calitatea umană în genere şi mai ales dacă „virtutea politică” (aptitudinea de a fi un bun om de stat) pot fi ameliorate printr-o formă de învăţământ sistematic, precum este cazul cu cultura generală sau cu diferitele ştiinţe sau arte, şi, dacă da, a şti *cine* trebuie să fie folosit drept „profesor de virtute”, iată tema dialogului platonician de tinereţe *Protagoras*. Sunt destule motive să credem că tema era intens dezbătută atât pe vremea lui Socrate, cât şi mai târziu şi că sofiştii erau cei care o puseseră în discuţie. Mai târziu, în *Menon*, Platon va aborda în termeni diferiţi aceeaşi temă („dacă virtutea se poate învăţa”). Dialogul *Protagoras* pune în scenă, aşadar, o astfel de dispută pe tema amintită între un Socrate încă tânăr (circa 36 de ani) şi deja venerabilul sofist Protagoras. (Momentul discuţiei ar fi anul 433/2, crede NAILS, 441.) „Pune în scenă” la modul propriu, căci dialogul este, în bună măsură, o încântătoare „piesă de teatru”, printre cele mai reuşite ale lui Platon, plină de viaţă şi mişcare şi cu numeroase accente satirice şi sugestii pline de tâlc ale atmosferei. În ea Protagoras şi Socrate joacă rolurile principale; alături de ei mai „joacă” tinerii Hippocrates sau Alcibiade, cât şi sofiştii „secunzi”, Prodicos din Cos şi Hippias din Elis. Unii autori chiar s-au gândit că scenele din dialogul *Protagoras* s-ar fi putut inspira dintr-o comedie (din care ni s-au păstrat doar câteva fragmente) despre sofişti scrisă de comediograful Eupolis, care a câştigat premiul I în 421 (ARIETI & BARRUS, 8). Mai mult, aceiaşi autori au aflat analogii între structura dialogului şi aceea a unei piese din Vechea Comedie atică, având în vedere şi răsturnarea de situaţie neaşteptată de la sfârşit.

2. Într-o scurtă conversaţie introductivă dintre Socrate şi un amic nenumit, primul reaminteşte de disputa avută în cursul zilei cu marele sofist Protagoras şi de faptul

că i-a dat atenţie acestuia mult mai mult decât frumosului june Alcibiade (de care era îndrăgostit, după cum se cunoaşte din *Alcibiade*). În continuare, Socrate relatează cum, cu noaptea în cap, a fost trezit de tânărul Hippocrates, care, plin de entuziasm, l-a anunţat despre prezenţa în oraş a marelui sofist Protagoras şi l-a rugat să-l prezinte acestuia, deoarece, spunea tânărul, el personal nu s-ar abţine de la nicio cheltuială pentru a-i deveni elev. Fiind încă devreme pentru întâlnirea cu sofistul, Socrate îl supune pe Hippocrates unui tir de întrebări şi constată că acesta nu prea ştie ce învăţătură predă un sofist (deşi crede că ea are legătură cu retorica) şi nici dacă aceasta e bună sau păguboasă, fiind totuşi dispus să cheltuiască oricât de mult pentru a o dobândi. Cu totul altfel ar fi stat lucrurile, crede Socrate, dacă Hippocrates ar fi dorit să ajungă medic sau sculptor; atunci ar fi ştiut exact ce doreşte să înveţe şi cine este cel mai calificat să-i fie dascăl. Se sugerează că între artele tehnice şi arta sofistului este o diferenţă considerabilă şi că, tocmai din pricina acestei diferenţe, cea din urmă este suspectă.

În fine, cei doi ajung la casa nababului Callias, unde e găzduit Protagoras. Reuşesc să dejoace vigilenţa portarului, care nu voia iniţial să-i lase să intre, deoarece îi credea sofişti – un soi de oameni pe care el îl dispreţuia. Urmează descrierea pitorească a cortegiului de fani, care, întocmai unui cor bine îndrumat, îl însoţesc pe Protagoras care peripatetizează în portic. În altă parte a porticului, şezând pe un tron, sofistul Hippias vorbeşte discipolilor săi, în timp ce dintr-o cameră învecinată răsună indistinct vocea altui sofist celebru, Prodicos.

Socrate îi declară lui Protagoras că Hippocrates doreşte să-i vorbească şi îl întreabă dacă preferă să se întreţină cu el în privat sau în public. Protagoras susţine că sofiştii din vechime îşi ascundeau arta lor sub camuflajul poeziei, precum Homer, Hesiod sau Simonides, ori sub acela al gimnasticii, muzicii ori al misterelor, de teama de a nu fi persecutaţi. Dar el, Protagoras, recunoaşte deschis

că este un sofist; totuşi, a scăpat cu bine de-a lungul atâtor ani de când îşi practică profesia. Astfel că el va discuta în public despre arta sa.

Apoi Protagoras admite că ceea ce el oferă drept învăţătură contra bani celor care vor să înveţe ceva de la el este: „arta politică şi promisiunea de a-i face pe oameni cetăţeni buni", cu alte cuvinte, „virtutea politică" (319 a).

În acest moment, Socrate îşi formulează teza sa de plecare, prin care contestă rolul asumat de Protagoras: *arta politica*, *ca şi virtutea politica* – susţine el – *nu pot fi învăţate sau predate*, *spre deosebire de artele obişnuite*, *tehnice*, *sau de ştiinţe*. Două argumente empirice aduce Socrate în sprijinul acestei teze: mai întâi că, atunci când în adunările publice ateniene sunt în joc chestiuni tehnice, se recurge numai la anumiţi experţi; în schimb, atunci când se discută despre marile probleme politice, orice cetăţean, indiferent de poziţie socială, de instrucţie sau de vârstă, se crede îndreptăţit să intervină în dezbatere. De unde rezultă că virtutea politică nu se învaţă, deoarece atenienii, care ar fi „înţelepţi" (*sophoi*), demonstrează prin comportamentul lor că ea nu se poate învăţa. În al doilea rând, Socrate notează faptul că marii bărbaţi de stat, precum Pericle, nu au reuşit să transmită copiilor lor propriile virtuţi politice, de unde din nou ar rezulta că virtutea nu se poate învăţa.

Protagoras nu este de acord cu poziţia lui Socrate. El răspunde cu un mit despre crearea omului. Mitul povesteşte că, după aptitudinile tehnice, date omului de Prometeu, aptitudini pe care le furase împreună cu focul de la Atena şi Hefaistos, omul a mai primit în dar de la Zeus, prin intermediul lui Hermes, „pudoarea" sau „respectul" (*aidés*) şi „simţul dreptăţii" (*dike*), fără de care ar fi rămas incapabil săsupravieţ uiască, deoarece ar fi rămas pe vecie o fiinţă asocială. Abia în urma darului lui Zeus oamenii au devenit capabili să întemeieze societăţi. Spre deosebire însă de aptitudinile tehnice (distribuite fiecare în parte numai unora), respectul şi simţul dreptăţii

au fost distribuite *tuturor oamenilor*, chiar dacă nu tuturor *în mod egal*, şi de aceea tocmai – spune Protagoras – orice om are capacitatea de a se pronunţa în afacerile publice.

Pe de altă parte – explică apoi Protagoras – simplul fapt că oamenii se străduiesc să le dea copiilor lor o educaţie cât mai bună arată că, în fapt, virtuţile civice şi politice sunt educabile. Desigur, ele nu pot fi învăţate de către toţi în aceeaşi măsură, deoarece firile nu sunt identice, tot aşa cum nici talentul la flaut nu este distribuit în mod egal, iar copiii flautiştilor nu posedă în mod obligatoriu măiestria părinţilor, dar totuşi pot învăţa să cânte cât de cât.

Urmează o confruntare dialectică a lui Socrate cu Protagoras pentru a se clarifica conceptul de virtute. Oare virtuţi precum dreptatea, pietatea, înţelepciunea sunt nume diferite pentru o aceeaşi entitate, sau sunt entităţi distincte, precum părţile unui obraz? – întreabă Socrate. S-ar părea că sunt distincte, dar atunci – pare să rezulte mai departe – ele rămân cel puţin foarte asemănătoare, dacă nu chiar identice, deoarece o pietate injustă ar fi impietate. La fel, înţelepciunea pare să presupună dreptatea, căci o înţelepciune injustă nu e înţeleaptă. Mai mult, deoarece atât înţelepciunea, cât şi cuminţenia au drept contrariu neghiobia, ar rezulta că înţelepciunea şi cuminţenia sunt identice, deoarece un lucru nu poate avea decât un singur contrar; în consecinţă, se contrazice teza de pornire asupra diversităţii virtuţilor. Socrate identifică apoi binele cu utilul. Formula este acceptată imediat de Protagoras, care explică într-un discurs mai lung identitatea dintre bine şi util în baza relativismului său epistemologic: fiecare numeşte „bine” ceea ce îi este de folos.

Confruntarea dialectică se întrerupe, deoarece Socrate se arată nemulţumit de lungimea discursurilor (*makrologia*) lui Protagoras, care, la rândul lui, dă a înţelege că nu-i convin în schimb răspunsurile scurte la întrebări (*brachylogta*), cerute de Socrate. Disputa e pe punctul să fie abandonată definitiv, dar, la insistenţele

celor prezenţi (printre care gazda Callias, Alcibiade, Prodicos, Hippias, Critias), care nu vor să piardă „reprezentaţia”, cei doi consimt să discute în continuare.

Protagoras propune atunci interpretarea unor versuri de Simonides din Cos, un vechi poet cu reputaţie de înţelept. El crede a fi descoperit o contradicţie între o afirmaţie a acestuia că „e greu să devii om bun” şi reproşul adresat de acelaşi Simonides înţeleptului Pittacos, care susţinuse că „e greu să fii om bun”. Socrate însă intră în jocul interpretativ şi, mai întâi, neagă că ar fi vorba despre o contradicţie reală (deoarece „a fi” şi „a deveni” sunt noţiuni diferite), apoi, apelând la competenţa lui Prodicos în analiza semantică, încearcă o interpretare de o ingeniozitate excesivă. Printre altele, pentru a-şi legitima preferinţa pentru *brahilogie*, Socrate susţine, de asemenea împotriva evidenţei, că cele mai înţelepte şi învăţate popoare din Grecia sunt *cretanii* şi *spartanii*, care însă îşi disimulează înţelepciunea sub formulări lapidare. În final, Socrate încearcă, forţând topica textului, să dovedească faptul că Simonides ar fi susţinut chiar teza socratică că nimeni nu face răul de bunăvoie.

Urmează cel de-a doua înfruntare dialectică dintre Protagoras şi Socrate, care reia cercetarea asupra unităţii sau a multiplicităţii virtuţilor şi, în fond, a esenţei lor. Protagoras admite că înţelepciunea, cuminţenia, dreptatea şi pietatea sunt asemănătoare, dar crede că curajul este diferit, având o notă non-intelectuală. Pentru a respinge această teză, Socrate, după ce a stabilit că binele este plăcere şi că alegerile noastre între bine şi rău se bazează, în fapt, pe un calcul al plăcerilor şi suferinţelor prezente şi anticipate, îl face pe sofist să admită că o anumită ştiinţă sau cunoaştere prezidează chiar şi curajul (care astfel nu mai pare prea diferit de celelalte virtuţi).

Concluzia dialogului este însă cu totul neaşteptată: teza finală, *virtutea este ştiinţă*, îl plasează pe Socrate pe o poziţie contrară celei asumate la început – că virtutea nu se poate învăţa –, deoarece este limpede că *orice ştiinţă se*

poate învăţa. Dar şi Protagoras pare a-şi fi inversat fără voie punctul de vedere iniţial: căci, în cadrul ultimei confruntări, el a încercat să reziste ideii că virtutea (sau măcar o parte a ei precum curajul) e o ştiinţă sau o cunoaştere. Or, iniţial, *el susţinuse ca virtutea poate fi învăţata*, ceea ce se potrivea cu faptul că ea ar fi, în definitiv, un fel de ştiinţă, adică tocmai ceea ce, în urmă, el a negat. Constatând încurcătura, cei doi adversari de dialog se despart cu câteva politeţuri.

3. Iată acum care cred că ar fi cel mai plauzibil sens al acestui neobişnuit dialog, pe care trebuie să-l presupunem scris la câteva decenii după scena pe care o prezintă, câţiva ani după moartea lui Socrate (399). Tânărul Hippocrates soseşte de dimineaţă plin de entuziasm la Socrate, dorind ca acesta să-l prezinte lui Protagoras pentru a învăţa de la el virtutea politică. Socrate este dezamăgit de tânăr. El crede că virtutea se poate într-adevăr învăţa, deoarece, după el, ea este ştiinţă, dar e de părere că nu Protagoras şi sofiştii sunt autenticii profesori ai ei, ci, pesemne, *mai curând el însuşi*. N-o poate spune de-a dreptul însă şi atunci trebuie să-l determine pe tânăr s-o afle singur. O luptă pentru „sufletul lui Hippocrates” – iată sensul demersului lui Socrate din *Protagorast*

Ajuns înaintea lui Protagoras, care afirmă că virtutea se poate învăţa, Socrate se arată sceptic şi oferă exemplul atenienilor: el personal *nu afirmă* că virtutea *nu se poate învăţa deloc*, ci îi ia ca martori pe atenieni: aceştia, care ar fi „înţelepţi” (*sophoî*), *se* comportă *ca şi când* virtutea nu s-ar putea învăţa, deoarece la ei oricine, „deopotrivă dulgher, fierar, cizmar, negustor, marinar, bogat, sărac, nobil, om de rând se duce la tribună ca să-şi spună opinia despre guvernarea cetăţii” (3 i9 d). Altfel fac însă atenienii în chestiuni tehnice, atunci când cer sfatul unor experţi. Evident, cititorul atent şi la curent cu opiniile defavorabile ale lui Socrate şi ale lui Platon la adresa democraţiei şi politicii ateniene înţelege bine că, pentru Socrate,

atenienii *nu* sunt deloc *sophoî* şi deduce că este o nebunie a încredinţa (aşa cum fac ei) cetatea primului venit, care ignoră de unde a achiziţionat arta politicii pe care pretinde, desigur în mod eronat, că o posedă, eventual după ce a mai luat şi lecţii de retorică, fie şi cu o somitate ca Protagoras.

În continuare, toată disputa lui Socrate cu Protagoras, cât şi interpretarea poeziei lui Simonides vor avea ca ţintă: a) să demonstreze că sofistul nu poate fi un profesor al virtuţii, deoarece nu are un concept clar despre aceasta şi părţile ei; b) să arate că virtutea (inclusiv curajul) se bazează pe ştiinţă şi sunt ştiinţă; c) să arate că, prin urmare, nimeni nu va face răul voluntar şi cu ştiinţă, ci numai din neştiinţă, în urma unui calcul greşit şi luând răul drept bine; d) că acest principiu are garanţia înţelepţilor din vechime, precum Simonides.

De unde şi deznodământul care, departe de a fi aporetic, este unul destul de limpede, dacă este descifrat corespunzător şi dacă dorim *să citim printre rânduri*: iniţial deci Socrate nu a susţinut că *virtutea nu se poate învăţa defel*, ci numai că *ea nu se poate învăţa de la dascăli ca Protagoras şi în condiţiile cetăţii democratice, aşa cum este Atena*[31]; acum, în final, el va da de înţeles că virtutea, totuşi, *se poate învăţa*, dar numai de la profesori care caută adevărul precum *Socrate însuşi* şi, eventual, în condiţiile unor cetăţi unde grupul conducător va forma o elită de înţelepţi. Tema va fi dezvoltată mult mai târziu în *Republica* cu o metodă filosofică superioară, dar fără a-i altera fundamentul. De aceea, Socrate îşi inversează poziţia numai aparent. Cât despre Protagoras, el îşi închipuia în mod iluzoriu că predă virtutea politică, pentru că nu-i înţelegea esenţa; în realitate, el nu are capacitatea să predea virtutea, dacă ea este interpretată în conceptul ei autentic, de ştiinţă, astfel încât, pentru a-şi apăra profesia, se vede nevoit să reziste acestei ultime teze, susţinând în final că virtutea nu se poate învăţa deloc. În

31 Vezi și ROMILLY, 46; ALLEN 2.

ultimă instanţă, disputa dintre Socrate şi Protagoras este expresia conflictului ideologic dintre criticii şi apărătorii democraţiei şi ai educaţiei corespunzătoare. Iar sensul dialogului pare a fi unul profund politic, de critică la adresa democraţiei ateniene şi a principiilor educative pe care aceasta se întemeiase. Este critica unui om care, în primii ani ai secolului al IV-lea, cântărea şi judeca retrospectiv, nu întotdeauna imparţial, falimentul cetăţii sale, care îi ucisese în mod nedrept maestrul.

PROTAGORAS

[sau sofiştii; dialog de prezentare]

UN PRIETEN SOCRATE HIPPOCRATES PROTAGORAS ALCIBIADE CALLIAS CRITIAS PRODICOS HIPPIAS

I

309 a prietenul Ei, Socrate, de unde-mi răsări? Sau e limpede că de la vânătoarea frumuseţii în floare a lui Alcibiade? 1 într-adevăr, văzându-l alaltăieri, mi s-a părut încă un bărbat frumos – însă, fie vorba între noi, e un bărbat totuşi, deja cu destulă barbă.

b Socrate şi ce dacă? Nu-l lauzi pe Homer care a zis că cea mai graţioasă tinereţe este când mijeşte barba? 2 E cazul de-acum al lui Alcibiade.

prietenul Bun, şi acum? De la el vii? Şi cum se poartă tânărul cu tine?

Socrate Bine, cred, iar cel mai binevoitor mi-a fost chiar azi: căci a spus multe în favoarea mea, ca să mă ajute…; da, adineaori m-am despărţit de el. Totuşi vreau să-ţi spun ceva straniu: deşi era de faţă, nu i-am dat atenţie, ba chiar am uitat adesea de el.

e prietenul şi ce lucru într-atât de grav s-a petrecut cu tine şi cu el? Căci cu siguranţă n-ai întâlnit pe unul mai frumos, cel puţin în această cetate!

Socrate Ba da, pe unul cu mult mai frumos!

prietenul Ce spui? Era localnic, sau străin?

Socrate Străin.

prietenul De unde de loc?

Socrate Din Abdera.

prietenul şi atât de frumos ţi s-a părut străinul, încât ţi s-a înfăţişat mai frumos decât fiul lui Cleinias?

Socrate Cum să nu se înfăţişeze, dragule, maxima înţelepciune ca mai frumoasă?

prietenul Aşadar, eşti aici după ce ai întâlnit vreun înţelept?

Socrate cu siguranţă, cel puţin dintre oamenii de azi, l-am d întâlnit pe cel mai înţelept, dacă îl consideri cel mai înţelept pe Protagoras.3

prietenul O, ce spui? Protagoras e la noi?

Socrate Deja-i a treia zi de când e.

prietenul şi vii după ce abia te-ai întreţinut cu el?

Socrate Da, după ce am spus şi am ascultat o mulţime de 310 a lucruri.

prietenul De ce nu ne povesteşti întâlnirea, dacă nu te împiedică ceva, aşezându-te aici şi punându-l să se scoale pe băiatul ăsta?

Socrate cu totul de acord, şi veţi avea recunoştinţa mea, dacă mă ascultaţi.

prietenul şi tu pe a noastră, dacă vorbeşti.

Socrate Dublă recunoştinţă, deci! Atunci ascultaţi.[32]

e după pat, se aşază pe el la picioarele mele. „Aseară m-am întors târziu de tot acasă de la Oinoe. Căci îmi fugise Satyros, sclavul. Şi, desigur, aveam de gând să te anunţ că mă pregăteam să-i iau urma, dar am uitat din nu ştiu ce alt motiv. După ce însă ne-am întors acasă, am cinat şi eram gata de culcare, abia atunci mi-a spus d frate-meu că Protagoras tocmai sosise. Am avut intenţia să vin la tine pe

32
Astă-noapte, pe când abia se crăpa de ziuă, Hippocrates, fiul lui Apollodoros și fratele lui Phason, bate tare de tot la ușa mea cu bastonul. Cineva îi deschide, iar el îndată năvălește înăuntru stri- b gând: „Socrate, ești treaz sau dormi?“ Eu îi recunosc vocea și zic: „Ăsta-i Hippocrates! Nu cumva vii cu o veste rea?“ „Deloc, zice; vești n-am decât bune.“ „Așa fie! zic. Dar ce-i și pentru ce ai venit la ora asta?“ Vorbește stând în picioare alături de mine: „Tocmai a venit Protagoras!“ „Da, zic, a venit alaltăieri. Dar tu abia acum ai aflat?“, zic eu. „Pe zei, am aflat aseară“, zice și, în același timp bâjbâind

loc, dar apoi mi-am dat seama că era prea târziu în noapte. Dar îndată ce *somnul mi-a luat oboseala4*, m-am sculat şi, aşa cum eram, m-am grăbit încoace”. Eu, recunoscându-i ardoarea şi emoţia, îi zic: „Pesemne că ţi-a făcut un rău Protagoras?” Râde: „Da, pe zei, Socrate, fiindcă el singur e înţelept şi pe mine nu mă face la fel?” „Pe Zeus, zic, dacă-i vei da bani şi-l vei convinge /cu ei/, te va face înţelept şi pe tine”. „O, Zeus şi voi, zei, dacă numai de asta ar depinde? exclamă el. Căci nimic n-aş cruţa din banii mei, nici din cei e ai prietenilor mei! Tocmai de asta şi vin acum la tine, ca să pui o vorbă bună pentru mine la el. Căci, pe de o parte, sunt şi prea tânăr, pe de alta, nici nu l-am văzut vreodată pe Protagoras şi nici nu l-am ascultat, deoarece eram încă un copil când a sosit aici data trecută. Însă toţi, Socrate, îl laudă pe acest om şi declară că-i cel mai înţelept dintre toţi, când e să vorbească! De ce atunci nu ne311 a am duce la el, ca să-l prindem în casă? Locuieşte, pe cât am auzit, la Callias, fiul lui Hipponicos.5 Haide, să mergem!”

Zic: „Să nu mergem încă acolo, dragul meu, căci e devreme. Ci să ne sculăm şi să ne plimbăm prin curte şi să ne petrecem timpul dându-i ocol, până ce s-ar face lumină. Apoi vom merge. De altfel, de cele mai multe ori Protagoras se întreţine /cu lumea/ înăuntru, astfel încât fii pe pace: e probabil că o să-l prindem în casă”.

III

Ne sculăm noi după asta şi începem să ne plimbăm prin curte. Iar b eu, ca să pun la încercare tăria sufletească a lui Hippocrates, mă apuc să-l cercetez şi să-l întreb:

„Spune, Hippocrates, zic, intenţionezi acum să te duci la Protagoras şi să-i plăteşti bani drept simbrie pentru învăţătura ta; ei bine, la cine crezi că te duci şi ce anume vrei să devii? Să zicem că te-ai gândi să te duci la tizul tău, Hippocrates din Cos, din neamul lui Asclepios, ca să-i plăteşti bani drept simbrie pentru învăţătura ta, şi cineva te-ar întreba: «Spune-mi, Hippocrates, urmează să-i plăteşti o simbrie lui Hippocrates; la ce calitate a lui te vei uita când vei face asta?» Ce i-ai răspunde?” e

„L-aş răspunde, zice, că la calitatea de medic”.

„Cu ce scop? Ce intenţie ai să devii tu însuţi?”

„Medic”.

„Dar dacă te-ai gândi să te duci la Polycleitos din Argos sau la Fidias din Atena şi să le plăteşti o simbrie pentru tine însuţi şi dacă cineva te-ar întreba: «La ce calitate a lui Polycleitos şi lui Fidiase te vei uita când ai de gând să le plăteşti simbria?»”.

„Aş spune că le-o voi plăti în calitatea lor de sculptori”.

„Cu ce scop? Ce anume vrei să devii?”

„Limpede: un sculptor”.

„De acord, spun eu. Acum însă eu şi cu tine ne ducem la Protad goras şi suntem gata să-i plătim o simbrie pentru învăţătura ta, dacă banii noştri vor ajunge şi îl vom convinge cu ei; iar dacă nu, vom adăuga şi banii prietenilor. Dar dacă cineva, văzându-ne atât de tare zoriţi, ne-ar întreba: «Spuneţi-mi, Socrate şi Hippocrates, atunci când aveţi de gând să-i daţi bani lui Protagoras, la ce calitate a sa vă uitaţi?» Ce i-am putea răspunde? Ce alt nume auzim că-i e atribuit e lui Protagoras, aşa cum lui Fidias îi e atribuit numele de «sculptor» şi lui Homer – acela de «poet»? Ce lucru asemănător auzim spunându-se despre Protagoras?” 7

Zice: „Lumea îi spune lui «sofist» 8, Socrate”.

„Aşadar mergem la el ca să-i plătim bani în calitatea lui de sofist?”

„Într-adevăr”.

„Dacă însă cineva te-ar mai întreba: «Cu ce scop mergi la Prota312 a goras? Ce intenţionezi să devii tu însuţi?»”.

Roşeşte (se luminase deja şi se vedea): „Dacă e să păstrăm asemănarea cu spusele de dinainte, zice – e clar: merg la el ca să devin un sofist”.

„Pe zei! spun. Nu te-ai ruşina să te prezinţi înaintea grecilor drept un sofist?”

„Ba da, pe Zeus, m-aş ruşina, Socrate, dacă trebuie

să-mi spun gândul”. 9

„Însă nu cumva tu consideri că învăţătura care-ţi va veni de la Protagoras nu va fi de felul acesta, ci de felul celei pe care ai căpăb iat-o de la profesorul de gramatică, de la cel de cithară şi de la cel de gimnastică? Fiindcă pe fiecare dintre aceste discipline le-ai învăţat nu ca să dobândeşti o profesie şi să devii un artizan, ci ca să devii un om bine educat, aşa cum se cuvine unui neprofesionist şi unui om liber”. 10

„Chiar de acest fel mi se pare, zice, că e mai curând învăţătura ce-o voi primi de la Protagoras”.

IV

„Ştii, sau îţi scapă ce urmează să faci acum?” zic.

„În legătură cu ce?”

„Că urmează să-ţi încredinţezi sufletul ca să fie îngrijit de un e sofist, precum spui. Însă m-aş mira să ştii ce este acela un sofist. Or, dacă ignori asta, nu ştii nici cui îi oferi sufletul, nici dacă-l oferi pentru ceva bun sau rău.

Zice: „Cred că ştiu/ce este un sofist/”.

„Spune, deci, ce crezi că este sofistul?”

„Eu cred, aşa cum numele i-o arată, că este acela care-i cunoscător al lucrurilor înţelepte”. 11

„Însă, spun eu, asta se poate afirma şi despre pictori şi despre d tâmplari, că sunt cunoscători ai lucrurilor înţelepte.12 Dar dacă ne-ar întreba cineva ce fel de lucruri înţelepte cunosc pictorii, am răspunde că sunt acelea care conduc la facerea imaginilor şi tot aşa mai departe. Dar dacă cineva ar întreba ce lucruri înţelepte cunoaşte sofistul, ce i-am răspunde? Peste ce fel de facere este el stăpân?”

„Ce altceva am spune, Socrate, că-i sofistul, decât că-i stăpân peste a te face un vorbitor grozav de bun!” 13

„Probabil că-i adevărat, vom zice, totuşi nu-i suficient. Căci răspunsul ne mai pretinde o întrebare: care e subiectul în legătură cu care sofistul te face un vorbitor grozav de bun? De exemplu, cithae ristul cu siguranţă te face se vorbeşte grozav de bine în legătură cu subiectul pe

care el îl cunoaşte – despre arta citharei, nu-i aşa?”

„Da”.

„Bine. Dar despre ce subiect te face sofistul să vorbeşti grozav de bine? E clar că despre acela pe care el îl cunoaşte?”

„Verosimil”.

„Atunci care e acel subiect pe care îl cunoaşte sofistul şi pe care-l face şi pe elevul său să-l cunoască?”

„Pe Zeus, zice, asta nu mai ştiu să spun!”

Zic eu după asta: „Ştii atunci la ce pericol te expui urmând 3*3 a să-ţi încredinţezi sufletul? Dacă ar fi trebuit să-ţi încredinţezi trupul cuiva, riscând să devină fie bun, fie rău, ai fi cercetat mult timp dacă trebuie sau nu să i-l încredinţezi; i-ai fi chemat şi pe prieteni la sfat, şi pe rude, chibzuind multe zile. Dar în legătură cu ceea ce consideri mai valoros decât trupul – sufletul – şi de care depinde să faci bine sau rău tot ce-i al tău, atunci când sufletul devine bun sau rău, în legătură cu el tu nu te-ai sfătuit nici cu tatăl, nici cu frab tele tău, nici cu vreunul dintre noi, prietenii tăi, dacă trebuie să-i încredinţezi sau nu sufletul tău acestui străin sosit aici; ci, auzind abia aseară de el, vii în zori, fără să vorbeşti şi să te sfătuieşti cu nimeni, dacă trebuie sau nu să i te încredinţezi pe tine! în schimb, eşti gata să cheltuieşti banii tăi şi ai prietenilor tăi, ca şi când deja ştii că trebuie mai presus de orice să i te alături lui Protagoras, pe care nici nu-l cunoşti, precum spui, nici nu l-ai probat vreodată. îl numeşti sofist, dar ce-i acela un sofist, omul căruia te vei încredinţa e pe tine însuţi, se pare că n-ai idee!”

După ce mă ascultă, zice: „Din câte spui, Socrate, se pare că aşa stau lucrurile”.

„Oare sofistul, Hippocrates, se întâmplă să fie un negustor sau un precupeţ de alimentele cu care se hrăneşte sufletul? Căci mie mi se pare că unul de acest fel e el”.

„Însă, Socrate, cu ce se hrăneşte sufletul?”

„Cu învăţături, desigur, zic. Şi să băgăm de seamă ca

sofistul, care laudă ceea ce vinde, să nu ne înşele, precum fac cei care vând hrana trupului – negustorul şi precupeţul. Căci nici ei înşişi nu ştiu d despre alimentele pe care le aduc la piaţă ce-i bun şi ce nu pentru corp, dar laudă totul când vând, nici cei care cumpără de la ei nu ştiu, în afară de cazul când cineva ar fi un maestru de gimnastică sau un medic. La fel şi cei care cutreieră cetăţi pentru comerţ cu învăţături pe care le vând celui care tot timpul le doreşte: îşi laudă întreaga marfă, dar probabil, dragul meu, că şi unii dintre ei ignoră e ce-i bun şi ce-i rău pentru suflet din ceea ce vând. La fel stau lucrurile şi cu cei care cumpără de la ei, afară doar dacă cineva nu-i un medic al sufletului. Aşadar, dacă se întâmplă ca tu să fii un cunoscător al acestor lucruri, ştiind ce-i bine şi ce-i rău, vei cumpăra în siguranţă învăţături şi de la Protagoras, şi de la oricare altul. Dar 314 a dacă nu eşti aşa ceva, ai grijă, iubite, să nu-ţi joci la zaruri ceea ce ai mai preţios şi să nu cazi în primejdie. Căci e mult mai mare primejdia când cumperi învăţături decât atunci când cumperi alimente, într-adevăr, cel care cumpără alimente şi băutură de la un precupeţ şi un negustor are putinţa să le transporte în alte vase şi, înainte de a le primi în corp, spre a le bea sau mânca, le poate lăsa acasă; iar acolo are putinţa să primească un sfat, chemându-l pe cel care se pricepe să-i spună ce trebuie mâncat sau băut şi ce nu, şi în ce cantitate, şi când. Încât, nu-s mari primejdii la cumpărare. Însă învăţăturile nu-i cu putinţă să le transporţi în alte vase; fiindcă, odată ce b ai dat banii, e necesar să iei învăţătura în chiar sufletul însuşi şi, învăţând-o, să pleci fie cu o pagubă, fie cu un folos. Astfel de lucruri, deci, să cercetăm laolaltă şi cu cei mai în vârstă decât noi.14 Căci noi suntem încă prea tineri ca să decidem asupra unei chestiuni atât de importante.

Acum însă, după cum ne-am pornit, haide să mergem şi să-l ascultăm pe omul acesta; apoi, după ce-l vom fi ascultat, să ne consulc tăm şi cu alţii. Căci Protagoras nu-i singur acolo, ci e şi Hippias din Elis, cred că şi Prodicos

din Cos15; şi sunt şi mulţi alţi înţelepţi”.

V

Crezând noi că-i nimerit asta, plecăm. Ajunşi acolo şi oprindu-ne înaintea porţii, ne-am întreţinut despre un oarecare subiect, care ni se ivise pe drum. Pentru ca subiectul să nu rămână neisprăvit, ci să intrăm după ce-l vom fi încheiat, ne opriserăm înaintea porţii şi am discutat până ce ne-am pus de acord între noi. Cred că portarul, un eunuc, ne-a auzit; însă din cauza mulţimii sofiştilor era d pesemne supărat pe cei care intrau în casă. Batem, deci, la uşă, el deschide şi, văzându-ne, spune: „Ah, nişte sofişti! Patronul e ocupat”. Şi în acelaşi timp trânteşte uşa cu ambele mâini, cu toată puterea pe care o avea. Noi batem din nou la uşă, iar el, cu uşa închisă, ne spune în chip de răspuns: „N-aţi auzit, voi aceştia, că patronul n-are timp?” „Prietene, zic eu, noi nici nu venim la Callias, nici sofişti nu suntem. Hai, deschide-ne! Am venit fiindcă avem e nevoie să-l vedem pe Protagoras. Anunţă-ne!” Lăsându-se greu, omul ne deschide uşa.

Intrăm noi şi-l descoperim pe Protagoras plimbându-se prin portic. Alături de el se plimbau, într-o parte a sa, Callias, fiul lui Hipponicos, fratele lui din partea mamei, Paralos, fiul lui Pericle, 315 a şi Charmides, fiul lui Glaucon; de cealaltă parte se plimbau celălalt fiu al lui Pericle, Xantippos, Philippides, fiul lui Philomelos, şi Antimoiros din Mende, care-i cel mai renumit dintre discipolii lui Protagoras şi care învaţă ca să profeseze ca sofist.16 Cei care, înapoia acestora, îi urmau, ascultând ce se spunea, păreau a fi străini cei mai mulţi. Pe ei Protagoras îi trage după el din toate cetăţile prin care trece, fermecându-i cu vocea-i, precum Orfeu; iar ei, luându-se după voce, îl urmează fermecaţi.17 Erau însă şi unii localnici prezenţi în cor. b

M-a încântat mult corul acesta când l-am văzut: cât de atenţi erau /dansatorii/ să nu-l împiedice niciodată pe Protagoras, ieşindu-i înainte! Ci, atunci când maestrul şi cei care erau cu el se întorceau, aceşti auditori cumva cu

graţie şi în ordine se despărţeau de-o parte şi de alta a sa şi, întorcându-se în cerc, mereu se aranjau în spatele lui, în cel mai minunat fel.18

e „Apoi pe el îl văzui”, vorba lui Homer, adică pe Hippias din Elis, şezând pe un tron, în portic, pe partea opusă.19 în jurul lui şedeau pe bănci Eryximachos, fiul lui Acumenos, Phaidros din Myrrinus20, Andron, fiul lui Androtion, precum şi străini – concetăţeni ai lui Hippias şi alţi câţiva. Mi s-a părut că-l întrebau pe Hippias despre natură şi despre unele lucruri privitoare la fenomenele cereşti; iar el, şezând pe tron, dădea sentinţe şi parcurgea întrebările pentru fiecare dintre ei.21

„Şi pe Tantal îl văzui”: într-adevăr, sosise şi Prodicos din Cos22; d el se afla într-o încăpere pe care mai înainte Hipponicos o folosise drept cămară, dar pe care acum, din cauza mulţimii oaspeţilor, Callias o golise şi o lăsase oaspeţilor drept loc unde ei să rămână. Prodicos era culcat încă, învelit cu piei şi pături din belşug, pe cât părea; în paturile vecine lui erau culcaţi Pausanias din Ceramicos şi, împreună cu Pausanias, un tânăr încă adolescent – cred că avea e o natură nobilă, dar era şi foarte frumos la chip. Mi s-a părut că-l cheamă Agathon şi nu m-aş mira să fie iubitul lui Pausanias.23 în afară de acest adolescent mai erau acolo şi cei doi Adeimantos, fiul lui Cepis şi fiul lui Leucolophides24, şi încă alţii câţiva. Însă n-am reuşit din afara camerei să înţeleg despre ce vorbeau, deşi doream mult să-l ascult pe Prodicos. Căci bărbatul acesta mi se pare că-i 316 a atotştiutor şi divin. Dar, din pricina vocii sale de bas, camera se umplea de un ecou care-i făcea vorbele neclare.

Noi abia ce ajunseserăm înăuntru când, înapoia noastră, intră *şi frumosul* Alcibiade (vorba ta cu care sunt de acord) şi Critias, fiul lui Calaischros.25

vi

Aşadar, după ce intrăm, petrecem încă puţin timp ca să admirăm b tot spectacolul. Apoi ne ducem spre Protagoras, iar eu îi vorbesc: „Am venit la tine, Protagoras,

eu şi cu Hippocrates, uite-l aici”. „Voiţi cumva, zice, să vorbiţi cu mine singur, sau şi cu ceilalţi de faţă?”

„Nouă, zic, ne e totuna. Dar, după ce vei fi ascultat pentru ce am venit, tu însuţi să consideri cum trebuie făcut.

„Care-i motivul, atunci, pentru care aţi venit?”

„Hippocrates, aici de faţă, mi-e concitadin, fiind fiul lui Apollodoros, dintr-o familie mare şi bogată; el însuşi pare prin fire a fi la înălţimea celor de vârsta lui. Mi se pare că el doreşte să capete multă e reputaţie în cetate şi crede că asta i s-ar întâmpla cel mai bine dacă ţi s-ar alătura ţie /pentru învăţătură/. Tu, aşadar, cercetează chestiunea, dacă vrei să discuţi despre lucrurile astea numai între noi singuri, sau cu ceilalţi de faţă”.

Spune: „Grija ta faţă de mine e îndreptăţită, Socrate. Căci se cere multă prudenţă din partea unui străin care străbate cetăţi mari, unde îi convinge pe cei mai buni dintre tineri să-şi lase alte însoţiri, atât cu cei înrudiţi, cât şi cu străinii, fie mai bătrâni, fie mai tineri, spre a i se alătura lui însuşi, cu scopul ca ei să devină mai buni d datorită acestei alăturări; trebuie să fie atent cel care face asta: căci nu puţine gelozii se nasc cu această ocazie, plus alte duşmănii şi intrigi.26 Eu însă susţin că arta sofisticii e veche, dar că, dintre cei vechi, cei care au practicat-o, temându-se de ura generată de ea, şi-au aşezat drept paravan şi protecţie – unii poezia, precum Homer, Hesiod şi Simonides27, alţii iniţierile şi oracolele, precum discipolii lui Orfeu şi Musaios.28 Am auzit că unii au folosit chiar gimnastica, precum Iccos din Tarent, dar şi acela care-i încă în viaţă, un sofist neîntrecut de nimeni, Herodicos din Selymbria, iniţial cetăţean e al Megarei.29 Agathocles al vostru a folosit drept paravan muzica, fiind un mare sofist, la fel şi Pythocleides din Cos30 şi mulţi alţii. Aceştia toţi, după cum spun, temându-se de gelozii, s-au folosit de respectivele arte ca de o perdea.

Dar eu, în această privinţă, nu merg pe calea lor. Căci cred că 3V a nu le-a reuşit ceea ce au dorit. Într-adevăr, cei

puternici din cetăţi n-au ignorat ce ascundeau acele paravane. Cât despre mulţime, ea nu înţelege aproape nimic, dar cântă pe muzica pe care i-o servesc cei puternici. E o mare nerozie ca, vrând să fugi, să nu reuşeşti să fugi, ci să fii dat de gol; nerozia-i atât în tentativa însăşi, cât şi în fapb tul că-i obligatoriu ca ea să-i facă pe oameni mult mai duşmănoşi. Căci ei socotesc că un atare om, peste alte vicii, mai e şi viclean. Eu, aşadar, am mers pe o cale cu totul contrară acelora: recunosc că sunt un sofist şi că-i educ pe oameni; consider că precauţia asta e mai bună decât cealaltă – adică e mai bine a recunoaşte decât a nega. De asemenea, am avut în vedere şi alte precauţii, încât, cu e ajutorul Zeului, să nu păţesc nimic teribil din cauză că recunosc a fi sofist. Şi iată, deja mă ocup cu arta asta de mulţi ani şi toţi anii mei sunt mulţi; nu-i nimeni dintre voi toţi căruia, sub raportul vârstei, să nu-i pot fi tată. Astfel încât, dacă vreţi, cel mai pe plac mi-ar fi să-mi rostesc cuvântarea despre aceste subiecte înaintea tuturor celor de dinăuntru”.

Am avut bănuiala că el voia să le facă lui Prodicos şi Hippias o demonstraţie de virtuozitate şi să se împăuneze înaintea lor cu faptul că noi veniserăm în chip de admiratori ai săi.

d „De ce nu i-am chema, zic eu, şi pe Prodicos şi pe Hippias şi pe cei care sunt cu ei, ca să ne asculte?”

„Excelent!” spune Protagoras.

„Vreţi aşadar, zice Callias, să convocăm o reuniune, pentru ca să staţi de vorbă şezând?”

Toţi au zis că-i necesar. Încântaţi cu toţii să ascultăm nişte oameni înţelepţi, noi înşine luăm băncile şi paturile şi le aranjăm lângă Hippias, căci băncile erau deja acolo dinainte. În acel moment au e sosit şi Callias şi Alcibiade aducându-l pe Prodicos, după ce-l ridicaseră din pat; şi-i aduc şi pe cei din compania lui Prodicos.

VII

Îndată ce ne aşezăm cu toţii, Protagoras spune:

„Acum ai putea vorbi, Socrate, fiind şi aceştia

prezenţi, despre ceea ce puţin mai înainte mi-ai menţionat în legătură cu tânărul”. Iar eu zic:

318 a „încep la fel, Protagoras, ca şi adineaori, în legătură cu motivul venirii noastre: Hippocrates, tânărul acesta, are dorinţa să ţi se alăture ţie. El spune că i-ar fi pe plac să afle ce beneficii va avea, dacă ţi se va alătura. Atâta avem noi să spunem.

Răspunzând, zice Protagoras:

„O, tinere, iată ce beneficiu vei avea, dacă mi te vei alătura: chiar în ziua în care mi te vei alătura, vei pleca acasă mai bun, iar în ziua următoare, la fel. Şi în fiecare zi, tot mereu, vei putea progresa înspre mai bine”.

Ascultând, eu spun:

„Nu spui nimic uimitor, Protagoras, ci ceva verosimil; chiar şi b tu ai deveni mai bun, fie şi la vârsta ta şi având atâta înţelepciune, dacă cineva te-ar învăţa ceva care se întâmplă să nu ştii. Însă nu aşa să facem, ci să presupunem că Hippocrates, schimbându-şi dorinţa, ar dori să se alăture pentru învăţătură acelui tânăr care a sosit de curând, lui Zeuxippos din Heracleea31; şi să zicem că, sosind la el, la fel ca acum la tine, l-ar auzi pe el spunând aceleaşi lucruri pe care e le spui şi tu, că în fiecare zi, fiind cu el, va fi mai bun şi va progresa. Dacă Hippocrates l-ar întreba: în ce anume susţii că voi deveni mai bun şi voi progresa? Zeuxippos i-ar răspunde că în arta picturii. Iar dacă băiatul i s-ar alătura lui Orthagoras din Teba32 şi l-ar auzi pe acela spunând aceleaşi lucruri ca şi tine şi l-ar întreba în ce anume va deveni mai bun în fiecare zi de învăţătură cu el, acela ar răspunde că în arta cântării la flaut. La fel şi tu spune-ne tânărului şi mie, care te întreb despre el: în ce anume acest tânăr, Hippocrates, d odată ajuns în societatea lui Protagoras, va deveni mai bun chiar în ziua în care i se va alătura şi la ce anume şi în legătură cu ce materie va progresa în fiecare zi în acest mod?”

La asta Protagoras răspunde: „Tu pui o întrebare bună, Socrate, iar eu mă bucur să răspund celor care pun întrebări bune. Dacă Hippocrates va veni la mine, nu va

păţi ceea ce ar păţi dacă s-ar alătura unui alt sofist. Căci ceilalţi dăunează tinerilor. Într-adevăr, e pe aceşti tineri, deşi au fugit de studiul artelor, sofiştii ceilalţi îi readuc înapoi fără voia lor la arte, învăţându-i calcule, astronomie, geometrie şi muzică (şi în acelaşi timp îi aruncă o privire lui Hippias). Dacă însă va veni la mine, nu va învăţa despre nimic altceva decât despre lucrul pentru care a venit. Învăţătura mea înseamnă o judecată sănătoasă33 despre lucrurile proprii, învăţându-te cum 319 a să-ţi administrezi cel mai bine casa, cât şi despre afacerile politice, învăţându-te cum să ajungi cel mai capabil cu fapta şi cu vorba în treburile cetăţii”. 34

„Oare înţeleg bine ce spui?” zic eu. „Mi se pare că te referi la arta politică şi că promiţi să-i faci pe oameni buni cetăţeni”.

„Chiar acesta este, Socrate, angajamentul meu şi la el mă angajez!” 35

„Da, frumoasă artă posezi, asta dacă, într-adevăr, o posezi! zic. Căci îţi voi spune exact ce am în minte: Eu, dragă Protagoras, mă gândeam că arta politică nu-i ceva care să se înveţe, dar n-am cum b să nu te cred, acum când tu spui că se învaţă. Totuşi, e justificat să explic de unde mi-am format opinia că ea nu-i posibil de învăţat şi că oamenii nu pot să-i pregătească pe alţi oameni s-o cunoască. Eu afirm, în acord cu ceilalţi greci, că atenienii sunt înţelepţi.36 Aşadar, atunci când ne strângem în Adunare, observ că, dacă vine vorba despre construcţii necesare în oraş, trimitem după constructori drept consilieri pentru construcţii; dacă e vorba despre navigaţie, e îi chemăm pe navigatori, şi la fel în toate situaţiile unde se crede că disciplinele respective pot fi învăţate şi predate. Iar dacă cineva, pe care atenienii nu-l consideră un profesionist, s-ar apuca să le dea un sfat în materie, ei nu-l acceptă deloc, chiar dacă el e frumos, bogat sau nobil, ci ar râde de el şi l-ar huidui, până ce fie chiar acela care vrea să vorbească s-ar da la o parte, fiind huiduit, fie arcaşii37 l-ar trage de acolo ori l-ar aresta la

porunca pritanilor. Aşa procedează ei când au de-a face cu ceea ce ţine de arte. Dar când ar trebui delid berat în legătură cu guvernarea cetăţii, deopotrivă tâmplarul, fierarul, cizmarul, negustorul, marinarul, bogatul, săracul, nobilul, omul de rând se ridică să li se adreseze lor despre aceste treburi; şi nimeni nu-i uimit în cazul acestora – precum fusese în cazul celor de dinainte – că respectivul se apucă să dea sfaturi, deşi n-a învăţat de nicăieri /politica/, nici n-a avut de fapt niciun învăţător.38 E limpede, prin urmare, că atenienii nu consideră că /politica/ e ceva ce se poate învăţa.

Şi nu te uita numai că asta-i atitudinea comunităţii: ci şi în privat cei mai înţelepţi şi mai buni cetăţeni nu sunt în stare să transe mită altora virtutea asta pe care o au: uite-te la Pericle, tatăl acestor tineri. I-a educat bine pe ei în materiile pentru care existau învăţători, dar acolo unde el însuşi e înţelept, nici el însuşi nu-i educă, nici nu-i încredinţează altuia, ci ei înşişi, rătăcind de colo-colo, pasc 320 a precum mânjii dezlegaţi, doar – doar vor nimeri virtutea /politică/ de la sine. Sau, uite un alt exemplu: acelaşi bărbat, Pericle, fiind tutorele lui Cleinias, fratele mai mic al lui Alcibiade, aici de faţă, şi temându-se să nu fie corupt de Alcibiade, l-a despărţit de fratele său şi l-a trimis în casa lui Ariphron pentru ca acesta să-l educe. Dar înainte să treacă şase luni, /Ariphron/ i l-a dat înapoi pe tânăr /lui Pericle/, neavând ce să scoată din el.39 Şi pot aminti şi despre b mulţi alţii, care, deşi ei înşişi sunt oameni buni, n-au făcut mai bun pe nimeni niciodată, nici dintre rude, nici dintre străini. Astea-s situaţiile, Protagoras, din care eu trag concluzia că virtutea nu poate fi învăţată. Însă după ce te aud pe tine susţinând ceea ce susţii, mă înclin înaintea ta şi cred că are miez ceea ce spui; într-adevăr, socotesc că ai experienţa multor lucruri: pe multe le-ai învăţat, pe altele le-ai descoperit tu însuţi. Iar dacă acum poţi să ne demonstrezi mai limpede că virtutea poate fi învăţată, nu te abţine, ci fă-ne dec monstraţia”.

„Nu mă abţin, Socrate. Oare însă să v-o fac printr-un mit, ca un om mai bătrân adresându-se unora mai tineri, sau să v-o expun printr-un discurs?”

Dintre cei aşezaţi, mulţi i-au răspuns că s-o expună în felul în care doreşte.

„Mi se pare, zice atunci, că-i mai agreabil să vă spun un mit”.

VIII

„A fost odată un timp, când zei existau, dar neamurile muritoare nu. Însă când a sosit şi timpul sortit naşterii acestora, zeii le-au d plămădit în interiorul pământului, modelându-le dintr-un amestec de pământ şi foc şi din ceea ce se amestecă cu focul şi pământul.40 Iar atunci când urmau să iasă la lumină, zeii le-au poruncit lui Prometeu şi lui Epimeteu să le împodobească şi să împartă fiecărui neam însuşirile cuvenite.

Epimeteu însă îi cere lui Prometeu41 ca el, Epimeteu, să facă singur împărţeala: «După ce eu le împart, zice, tu să te uiţi la ceea e ce am făcut.» Şi convingându-l, trece la împărţeală. Când împarte, unora dintre animale le ataşează puterea fără repeziciune, iar cu repeziciune le împodobeşte pe cele mai slabe. Pe altele le înarmează, altora, dăruindu-le o natură dezarmată, le meşterește o altă putinţă de salvare. Acelora dintre ele pe care le-a înveşmântat cu micime 321 a le-a dăruit o fugă înaripată ori o locuinţă subpământeană. Dar celor pe care le-a crescut cu mărime le-a mântuit prin chiar mărimea însăşi. Şi tot aşa a făcut împărţeala mai departe, bine ţinând cumpăna pretutindeni. Şi le-a meşterit însuşirile, băgând de seamă ca niciun neam să nu fie împins la nimicire. Şi după ce le-a asigurat cu scăparea de întredistrugere, le-a meşterit o pavăză înaintea b anotimpurilor lui Zeus: le-a îmbrăcat cu păr des şi piei tari, bune să oprească vremea rea, în stare să apere şi de arşiţă şi putând fi, tot ele, un aşternut propriu şi crescut de la sine pentru fiecare dintre vietăţile ce merg la culcare. Şi pe unele dintre ele le-a încălţat cu copite, pe altele cu unghii, piei tari şi

nesângerânde. Apoi a adus fiecărei vieţuitoare câte o altă hrană – unora ierburi din pământ, altora poamele copacilor, altora rădăcini. Unora însă le-a dat drept hrană să mănânce alte animale. Şi ăstora le-a ataşat progenitură puţină, însă celor devorate de acestea le-a dat o progenitură numeroasă, aducând salvarea neamului.

Însă, fiindcă Epimeteu nu era prea înţelept, a scăpat din vedere e că epuizase toate însuşirile: neamul omenesc îi rămăsese la urmă, încă neîmpodobit, şi Epimeteu era încurcat, neştiind ce să facă, încurcat cum era, vine la el Prometeu ca să cerceteze împărţeala. Vede că toate celelalte vieţuitoare au însuşiri bine potrivite, doar omul e gol, neîncălţat, neacoperit şi neînarmat. Dar venea deja ziua sorocită când omul trebuia şi el să iasă din pământ la lumină. Aşadar, fiind la încurcătură şi neştiind ce salvare i-ar putea afla omului, Prometeu a furat de la Hefaistos şi Atena înţelepciunea artelor d dimpreună cu focul – fără foc era cu neputinţă ca cineva s-o dobândească ori să-i fie de folos – şi astfel l-a dăruit pe om /cu ele/. Şi, în acest chip, omul a căpătat o înţelepciune cu care să-şi ţină viaţa, dar n-a căpătat înţelepciunea politică, fiindcă ea se afla la Zeus.42 Or, lui Prometeu îi fusese cu neputinţă să mai intre în Acropole, în locuinţa lui Zeus. În plus, erau şi paznicii teribili ai lui Zeus acolo. e însă el a intrat pe ascuns în încăperea comună a Atenei şi a lui Hefaistos, unde cei doi îşi practicau meşteşugurile, şi, după ce a furat arta focului de la Hefaistos şi restul artelor de la Atena, le-a dat omului; drept urmare, omul a obţinut uşurarea vieţii sale. Cât 322 a despre Prometeu, după cum se spune, mai târziu, din cauza lui Epimeteu, el a fost judecat pentru furt.

Deoarece omul avea o împărtăşire divină, mai întâi, singurul dintre animale, el a început să creadă în zei datorită înrudirii cu ei şi s-a apucat să clădească altare şi să facă statui de zei. Apoi a reuşit repede, prin artă, să articuleze vorbirea şi numele; a inventat locuinţele, hainele, încălţămintea, paturile şi hrana obţinută din cultivarea pământului. Astfel înzestraţi, oamenii locuiau

risipiţi la început, fiindcă cetăţi nu existau. Prin urmare, ei erau ucişi de b fiare, din cauză că în toate privinţele erau mai slabi decât acestea. Iar artele, deşi le ajungeau ca ajutor pentru hrană, erau insuficiente pentru războiul împotriva fiarelor. Căci ei nu posedau arta politică, or, arta războiului e o parte a acesteia. Încercau totuşi să se strângă laolaltă şi să întemeieze cetăţi; dar, când erau laolaltă, îşi făceau reciproc nedreptăţi, ca unii ce nu posedau arta politică, astfel încât, iarăşi împrăştiindu-se, erau nimiciţi. Atunci Zeus, temându-se penc tru omenire, ca să nu piară în întregul său, îl trimite pe Hermes să le ducă oamenilor respectul şi dreptatea43, pentru ca ele să producă ordine în cetăţi şi să strângă legăturile prieteniei. Însă Hermes îl întreabă pe Zeus: «în ce fel să le dau oamenilor dreptatea şi respectul? Oare să le distribui şi pe ele în felul în care sunt distribuite artele? Căci artele sunt distribuite astfel: unul singur, stăpânind arta medicală, e suficient pentru mulţi profani, şi la fel e şi în cazul celorlalţi profesionişti. Dreptatea şi respectul, aşadar, tot d astfel să le distribui oamenilor, sau să le dau pe ele tuturor?» «Să le dai pe ele tuturor, zice Zeus, şi toţi să aibă parte de ele. Căci cetăţile n-ar putea dura, dacă de acelea două ar avea parte doar puţini oameni, aşa cum e cazul celorlalte arte. Ba chiar, din partea mea să le dai o lege, cum că cel incapabil să aibă parte de respect şi de dreptate să fie ucis, ca o boală a cetăţii.» 44

În acest fel, Socrate, şi din această cauză toţi oamenii, inclusiv atenienii, când ar avea de discutat despre virtutea artei tâmplarului sau a altei arte productive, socotesc că merită să se consulte cu un cerc restrâns de oameni. Iar pe cineva, din afara acestui cerc, dacă e ar veni cu sfaturi, nu-l vor accepta, aşa cum tu spui, şi e pe bună dreptate, aşa cum spun eu. Dar când oamenii se îndreaptă spre o deliberare legată de virtutea politică, care, în întregul ei, trece prin 323 a justiţie şi cuminţenie, vor accepta sfatul oricărui om, dat fiind că se cuvine ca oricine să aibă parte de această virtute, ori altminteri să

nu existe cetăţi. Am văzut cauza acestui fenomen, Socrate.

Şi ca să nu crezi că te înşeli când admiţi că toţi oamenii într-adevăr consideră că orice om are parte de dreptate şi de restul virtuţii politice, mai primeşte şi această dovadă: în cazul celorlalte virtuţi, dacă, precum tu spui, cineva susţine că e un bun flautist sau e bun b la oricare altă artă, fără să fie, oamenii sau râd de el sau se supără, iar familia, sosind, îl ceartă tratându-l drept nebun. Dar în cazul dreptăţii şi al restului virtuţii politice, dacă oamenii ştiu că cineva e nedrept, iar acesta ar recunoaşte-o vorbind împotriva lui însuşi înaintea mulţimii, atunci lucrul pe care în celălalt caz îl considerau o faptă cuminte – a spune adevărul –, ei bine, în acest din urmă caz îl consideră un act de nebunie. Şi toţi susţin că trebuie să se declare ei înşişi oameni drepţi, indiferent dacă sunt sau nu, altminteri zic e că-i nebun cel care nu susţine că-i drept, ca şi când e necesar ca oricine să aibă parte de dreptate într-un fel sau altul, ori altminteri să se pună pe sine în afara omenirii. Asta afirm cu privire la faptul că /atenienii/ acceptă pe orice om să le dea sfaturi despre această virtute, deoarece cred că orice om are o participare la ea. Însă faptul că ei cred că ea nu-i dată prin natură şi în mod spontan, ci se învaţă şi se naşte prin studiu la cel la care se naşte, acest lucru voi încerca să ţi-l demonstrez acum.45

Când e vorba despre defectele pe care oamenii cred că le au unii şi alţii prin natură sau din întâmplare, nimeni nu se mânie /pe acel d om/, nici nu-i face reproşuri, nici nu-l învaţă, nici nu-l pedepseşte, ci îi arată compasiune. De exemplu, cei urâţi, mici sau slabi: cine-i atât de lipsit de minte încât să facă ceva dintre acele lucruri în privinţa lor? într-adevăr, oamenii ştiu că acestea – calităţile /fizice/ bune şi contrariile lor – sosesc la oameni prin natură sau din întâmplare. Dar când oamenii au în vedere bunurile care revin oameenilor prin studiu, exerciţiu şi învăţătură, dacă cineva nu le are pe astea, ci pe contrariile lor, asupra lui soseşte mânia, pedeapsa şi reproşul. Unul dintre aceste rele e nedreptatea, impietatea şi, într-un 324 a cuvânt, tot

ceea ce-i contrar virtuţii politice. În acest caz, fiecare se mânie pe cineva şi-i face reproşuri, fiind limpede că /virtutea politică/ se comportă ca şi când e dobândită prin studiu şi învăţătură. Căci dacă vrei, Socrate, să vezi ce realizează acţiunea de a-i pedepsi pe făptuitorii de nedreptăţi, acţiunea însăşi te va învăţa că oamenii cred că virtutea e ceva care poate fi obţinut. Fiindcă nimeni nu-i pedepseşte pe făptuitorii de nedreptăţi, având în minte şi ca motiv chiar acest fapt, că s-a comis o nedreptate – e vorba despre cel care nu se răzbună iraţional, precum o fiară. Însă omul cu minte care b se apucă să pedepsească nu se răzbună pentru nedreptatea din trecut – căci nu s-ar putea ca ceva făptuit să nu fi existat –, ci pedepseşte în vederea viitorului, pentru ca să nu comită nedreptatea din nou nici acel om, niciun altul, care vede cum acela a fost pedepsit.46 Şi având această idee, gândeşte că virtutea poate fi învăţată, iar pedeapsa se dă cu scopul de a preveni. Toţi au această opinie – e cei care aplică pedepse atât în privat, cât şi la nivel public. Şi atât ceilalţi oameni, cât şi, nu mai puţin, atenienii, concetăţenii tăi, îi pedepsesc /în acest mod/ pe cei despre care cred că-s răufăcători, astfel încât, potrivit acestui argument, şi atenienii sunt dintre cei care socotesc că virtutea se poate obţine şi învăţa. Aşadar, ţi-am demonstrat adecvat, pe cât cred, Socrate, faptul că pe bună dreptate concetăţenii tăi îl acceptă şi pe fierar, şi pe cizmar când vin cu sfaturi despre afacerile politice, cât şi faptul că ei socotesc virtutea d ca putând fi învăţată şi obţinută.

A mai rămas o dificultate, care te-a pus la încurcătură, legată de oamenii buni: cum se explică faptul că oamenii buni îi pun pe fiii lor să înveţe felurite materii, unde e nevoie de învăţători, şi îi fac să fie înţelepţi în aceste materii, însă nu-i fac defel mai buni în /chiar/ virtutea /politică/, în care ei înşişi sunt buni? Despre asta, Socrate, nu-ţi voi mai spune un mit, ci voi vorbi în cuvinte obişnuite. Gândeşte-te în felul următor: oare există ori nu un anume e ceva, la care e necesar să participe toţi

oamenii, dacă urmează să existe o cetate? Aici sau nicăieri se dezleagă încurcătura pe care o ai. Fiindcă, dacă există şi dacă acesta e un anume lucru, el este nu 325 a tâmplăria, nici fierăria, nici olăritul, ci dreptatea, cuminţenia şi pietatea şi, într-un cuvânt, spun că acest ceva este virtutea unui bărbat. Şi dacă există un atare ceva, de care trebuie să aibă parte toţi şi împreună cu care orice bărbat va acţiona, chiar dacă va voi să înveţe şi să facă şi altceva, dar fără de care, nu (altminteri, trebuie ca cel care nu are parte de acel ceva să fie învăţat şi pedepsit – copil, bărbat şi femeie – până ce, fiind pedepsit, ar ajunge mai bun; dar cel care nu va asculta, deşi a fost pedepsit şi învăţat, să fie alungat b din cetăţi ca nevindecabil, ori să fie omorât); ei bine, dacă astfel stau lucrurile şi, fiind ele astfel, dacă oamenii buni îşi învaţă fiii altele totuşi, dar această virtute – nu, atunci observă cât de straniu procedează cei buni. Faptul că ei consideră lucrul acesta cu putinţă de învăţat şi în particular, şi în public, l-am demonstrat. Putând el însă să fie învăţat şi să fie educat, pe de o parte ei îşi învaţă fiii în alte privinţe, unde amenda nu e moartea, dacă nu cunosc lucrul respectiv; în schimb acolo unde amenda e moartea şi exilul pentru copiii lor care n-au învăţat şi n-au fost educaţi în privinţa virtuţii, e unde, în afară de moarte, există confiscarea bunurilor şi aproape, vorbind în rezumat, ruina familiei, aşadar în acest caz oare nici să nu-i înveţe, nici să nu se preocupe /de copii/ cu toată grija? Trebuie să credem /că o fac/, Socrate! 47

Începând de când copiii sunt mici, părinţii îi învaţă şi îi dojenesc, atâta cât trăiesc. Şi îndată ce copilul ar înţelege vorbele, şi doica, şi mama, şi pedagogul48, şi tatăl însuşi se căznesc spre a-l d face pe copil să fie cât mai bun, învăţându-l cu fiecare faptă şi vorbă şi explicându-i că asta-i drept, aia-i nedrept, asta-i frumos, aia-i urât, că asta-i pios, aia nu-i şi că pe unele să le facă, pe altele – nu. Şi dacă de bunăvoie ascultă, /e bine/. Dar dacă nu, îl îndreaptă cu ameninţări şi lovituri, precum pe un lemn

strâmb şi încovoiat. Apoi, trimiţându-i la şcoală, le poruncesc /dascălilor/ să se preocupe de purtarea frumoasă a copiilor mult mai mult decât de gramatică şi de cântatul la liră. Iar învăţătorii se îngrijesc de aceste lucruri şi, e după ce copiii învaţă literele şi urmează să înţeleagă scrisul, aşa cum mai înainte le vorbeau prin viu grai, acum le încredinţează lor, aşezaţi în bănci, să citească poemele unor buni poeţi şi îi obligă să le înveţe pe dinafară. În aceste poeme se găsesc multe dojeni, multe poveţe educative, multe laude şi elogii aduse oamenilor buni 326 a din vechime; scopul e ca, plin de sârguinţă, copilul să-i imite pe aceia şi să aspire să le devină asemănător.49 De partea lor, profesorii de liră îi învaţă alte lucruri de acelaşi fel; se preocupă de cuminţenia /copiilor/ şi ca tinerii să nu comită fapte rele. În plus, după ce tinerii învaţă să cânte la liră, dascălii îi învaţă iarăşi poeme, ale altor poeţi – marii lirici; ei îi pun să se acompanieze cu lira şi obţin ca b ritmurile şi armoniile să se asimileze sufletelor copiilor, pentru ca ei să fie mai blânzi şi ca, devenind mai bine puşi în ritm şi mai supuşi armoniei, să aibă spor şi la vorbă, şi la faptă. Căci întreaga viaţă a omului are nevoie de o bună ritmică şi o bună armonie. În plus, /părinţii/ îi mai trimit /pe copii/ la maestrul de gimnastică, pentru ca, având corpurile într-o mai bună condiţie, ei să se supună e inteligenţei, ajunsă şi ea vrednică, şi să nu fie siliţi să se înfricoşeze din cauza slăbiciunii corpurilor în vreme de război sau în alte activităţi.

Şi asta fac părinţii care sunt cei cu cele mai multe posibilităţi. Şi au cele mai multe posibilităţi cei bogaţi. Fiii acestora, cel mai devreme ca vârstă încep să meargă la şcoală şi cel mai târziu încetează. Însă, după ce încetează să meargă la şcoală, cetatea îi sileşte să înveţe legile şi să trăiască potrivit lor în calitate de modele, pend tru ca ei să nu acţioneze la întâmplare după placul propriu. Ci, aşa cum profesorii de gramatică, după ce cu stilul le înseamnă uşor literele acelor copii care nu se pricep încă bine să scrie, le dau tableta în acest fel şi îi silesc să scrie conform

urmei literelor, tot astfel şi cetatea, după ce a însemnat uşor legile, invenţia unor vechi şi buni legislatori, îi sileşte pe tineri să conducă şi să fie conduşi potrivit acestor legi. Iar pe cel care ar ieşi în afara lor îl pedepseşte, iar numele dat acestei pedepse atât la noi, cât şi pretutindeni este «a fi e îndreptat», ca şi când retribuţia «îndreaptă». Atât de mare fiind preocuparea pentru virtute atât la nivel individual, cât şi public, eşti mirat, Socrate, şi nu ştii dacă virtutea se poate învăţa? Nu trebuie să fii mirat de aşa ceva, ci mult mai degrabă să te miri, dacă ea nu s-ar putea învăţa!

Din ce cauză mulţi fii ai unor taţi de calitate ajung netrebnici? Uite de ce: Nu e nimic de mirare, dacă-i adevărat ceea ce am spus mai înainte, că, dacă urmează să existe cetatea, nimeni nu trebuie 327 a să fie privat de acest lucru, de virtute. Căci, dacă lucrurile stau astfel – şi stau fără discuţie astfel –, reflectează alegând drept exemplu oricare altă ocupaţie sau cunoştinţă50: să zicem că n-ar fi posibil să existe cetate, dacă n-am fi toţi flautişti, în măsura în care fiecare ar fi capabil /să cânte la flaut/ – şi asta atât în privat, cât şi în public –, oricine l-ar învăţa pe oricine şi l-ar pedepsi pe cel care nu-i un bun flautist şi nu s-ar abţine de la asta, aşa cum în situaţia de faţa nimeni nu se reţine de la /a-i învăţa/ dreptatea şi legea şi nici nu face b un secret din ele, precum în celelalte arte. Căci ne sunt de folos, cred, dreptatea şi virtutea unora în raport cu alţii. Din acest motiv, fiecare îl îndeamnă cu insistenţă pe celălalt şi îl învaţă ceea ce-i drept şi ce-i legal. Dacă, aşadar, am depune şi în arta flautului întreaga străduinţă şi lipsă de reţinere ca să ne învăţăm unii pe alţii, crezi, Socrate, că fiii bunilor flautişti ar deveni buni flautişti întrucâtva mai degrabă decât fiii răilor flautişti? Cred că nu. Ci, dacă fiul cuiva s-ar întâmpla să se nască mai dotat pentru arta flautului, e acela ar creşte să ajungă un flautist celebru; dacă însă fiul cuiva n-ar fi dotat, va rămâne necunoscut. Şi adesea ar ieşi un rău flautist dintr-unul bun, adesea şi dintr-unul rău ar ieşi un bun flautist. Însă toţi

flautiştii sunt destul de capabili în raport cu profanii şi cu cei care n-au habar de arta flautului.

La fel şi în cazul nostru: pe acela care ţi se pare a fi omul cel mai nedrept dintre cei care au fost educaţi în baza legilor şi printre oameni consideră-l un om drept şi un maestru ai dreptăţii, dacă ar trebui să-l judeci în raport cu nişte oameni pe care nici educaţia, d nici tribunalele, nici legile, nici vreo obligaţie nu-i silesc tot timpul să se preocupe de virtute, ci sunt nişte sălbatici, precum aceia pe care anul trecut poetul Pherecrates i-a înfăţişat la Lenee.51 Dacă în fapt te-ai afla printre astfel de oameni, cum sunt «mizantropii» din corul acela, ai fi încântat, dacă te-ai întâlni cu alde Eurybatos şi e Phrynondas52, şi ai jeli după răutatea oamenilor de aici.

Acum însă tu faci nazuri, Socrate, fiindcă toţi oamenii sunt învăţători ai virtuţii, în măsura putinţei fiecăruia, şi niciunul nu ţi se pare că este aşa ceva. E ca şi când ai vrea să cauţi cine te învaţă să vorbeşti greceşte şi n-ai găsi pe nimeni anume.53 Şi n-ai găsi de 32 a asemenea pe nimeni anume, dacă ai căuta să ştii cine îi învaţă pe fiii artizanilor respectiva artă pe care au învăţat-o de la tată, în măsura în care tatăl era capabil să-i înveţe, ca şi prietenii tatălui care au aceeaşi meserie: pe aceşti fii cine i-ar putea învăţa în continuare? 54 Nu-i uşor, Socrate, să-l găseşti pe învăţătorul unora ca aceştia, dar e uşor să-l găseşti pe cel al unora cu totul nepriceputi; la fel stau lucrurile şi cu /învăţătorii/ virtuţii şi al tuturor celorlalte. Şi e de salutat, dacă se găseşte cineva care să fie cu puţin mai bun decât noi, spre a ne conduce înainte spre virtute. Unul dintre aceştia b consider că sunt şi eu; şi mai cred că sunt mult superior celorlalţi oameni ca să-l ajut pe cineva să devină un bărbat de calitate; de asemenea, consider că îmi merit banii pe care îi câştig şi chiar mai mult, în aşa măsură, încât elevul însuşi e de acord /cu suma/. Din această pricină am adoptat următoarea manieră de a fixa preţul: după ce elevul a învăţat cu mine, dacă vrea, dă banii pe care eu îi cer. Dacă nu vrea, se duce la un templu şi, după

ce a jurat /că e sincer/, e plăteşte atât cât crede că face învăţătura mea.

Ţi-am arătat printr-un un astfel de mit şi o astfel de cuvântare, Socrate, faptul că virtutea se poate învăţa şi că atenienii o consideră în acest fel; şi ţi-am explicat că nu-i deloc de mirare că se nasc fii nevrednici din taţi buni şi fii buni din taţi nevrednici. Iată, feciorii lui Polycleitos, având vârsta lui Paralos şi Xantippos, nu sunt nimic faţă de tatăl lor, şi la fel stau lucrurile şi cu alţi feciori ai altor artid zani. Însă pe fiii, de aici de faţă, ai lui Pericle încă nu-i cazul să-i ponegrim. Avem încă speranţe în ei, căci sunt tineri". 55

IX

În asta a constat şi atât de lungă a fost cuvântarea lui Protagoras, care apoi a tăcut. Fiind eu fermecat, o bună bucată de vreme l-am privit aşteptând să mai spună ceva, având dorinţa de a-l asculta. Când însă mi-am dat seama că încheiase cu adevărat, m-am adunat cumva anevoie şi am vorbit, cu privirea la Hippocrates:

„O, fecior al lui Apollodoros, cât îţi mulţumesc că m-ai adus aici! Căci socotesc de mare valoare că am ascultat ceea ce am asculte tat de la Protagoras. Într-adevăr, mai înainte eu credeam că nu-i de domeniul sârguinţei omeneşti faptul că oamenii buni devin buni. Acum însă m-am convins că aşa este. Mai am doar o mică piedică, pe care e vădit că Protagoras o va lămuri uşor şi pe ea, deoarece a lămurit mulţimea acestor lucruri.

Într-adevăr, dacă, în legătură cu aceste lucruri, ai discuta cu ori329 a care dintre politicieni, probabil că ai auzi asemenea spuse fie de la Pericle, fie de la altul capabil să vorbească bine. Dar, dacă l-ai mai întreba pe unul ceva în plus, ei, precum nişte cărţi, nu vor fi în stare să răspundă, nici ei înşişi să întrebe ceva; ci, dacă le adaugi fie şi o mică întrebare despre ceva din cele afirmate, după cum talgerele de bronz lovite scot un sunet prelung şi care tot răsună, dacă nu-s oprite, la fel fac şi retorii: dacă li se pune fie şi o mică întrebare, ei b se lungesc mult de tot cu

răspunsul.56 Iată însă că Protagoras e în stare, pe de o parte, să rostească discursuri lungi şi frumoase, aşa cum se arată; pe de altă parte, e în stare şi să răspundă scurt, când e întrebat şi, după ce a întrebat, să aştepte să primească răspunsul; puţini sunt pregătiţi să facă aşa ceva. Acum, deci, Protagoras, îmi lipseşte un fleac ca să fiu total mulţumit, aşa că te rog să-mi răspunzi la întrebarea următoare: afirmi că virtutea se poate învăţa, iar eu, dacă ar fi cu putinţă să cred pe vreun om, tu eşti acela pe care să-l cred. Dar există ceva care m-a nedumerit în cuvântarea ta; e aici umple golul din mintea mea: ai spus că Zeus ar fi trimis oamenilor dreptatea şi ruşinea şi, de asemenea, de multe ori în cuvântarea ta s-a vorbit despre dreptate, cuminţenie, pietate şi toate astea ca fiind ele în ansamblu un singur lucru, anume virtutea. Caută să distingi aşadar în mod precis şi argumentat dacă virtutea este o entitate unică, iar dreptatea, cuminţenia şi pietatea sunt părţi ale ei, sau dacă toate astea, despre care vorbesc, nu sunt decât nume d /diferite/ ale aceleiaşi unice entităţi. Asta e ceea ce doresc să mai aflu”. 57

„E uşor de răspuns la asta, Socrate, zice el, şi anume că ceea ce întrebi sunt părţi ale virtuţii – o entitate unică”.

„Dar oare, zic, părţile sunt precum părţile unei feţe – gură, nas, ochi şi urechi –, sau sunt precum părţile aurului, care nu se deosebesc deloc între ele şi faţă de întreg, în afara deosebirii date de mărime şi micime?”

„Cred că în primul fel, Socrate: sunt precum părţile feţei în e raport cu întreaga faţă”.

„Însă oare, zic eu, oamenii îşi adjudecă aceste părţi ale virtuţii – unii pe una, alţii pe alta –, sau e necesar ca, dacă cineva ia o parte, să le posede pe toate?” 58

„Deloc, răspunde el, de vreme ce există mulţi oameni curajoşi, dar nedrepţi şi, de asemenea, drepţi, dar neînţelepţi”.

„Sunt deci astea părţi ale virtuţii – înţelepciunea şi curajul?” 330 a „Mai mult decât oricare altele? Iar înţelepciunea e cea mai mare dintre părţi”.

„Fiecare dintre ele este – una ceva, alta altceva?”

„Da”.

„Şi fiecare dintre ele are o capacitate proprie, precum părţile feţei? Căci ochiul nu e precum urechile, nici capacitatea lui nu e la fel /cu a lor/. Şi niciuna dintre celelalte nu e la fel cu o alta, nici în privinţa capacităţii, nici în alte privinţe. Oare astfel sunt şi părţile b virtuţii: niciuna nu e la fel cu o alta, nici ea ca atare, nici capacitatea ei? Să fie clar că aşa stau lucrurile, dacă urmăm asemănarea cu exemplul dat?”

„Aşa stau, Socrate”.

Spun eu apoi:

„Nicio alta dintre părţile virtuţii nu e, deci, la fel cu ştiinţa59, nici la fel cu dreptatea, nici cu curajul, nici cu cuminţenia, nici cu pietatea.

Neagă că ar putea fi la fel, iar eu continui:

„Atunci să cercetăm împreună în ce fel este fiecare dintre ele. e Mai întâi: dreptatea e un anume lucru, sau niciun lucru? Mie mi se pare că este un lucru. Dar cum ţi se pare ţie?”

„Şi mie”.

„Bun, dar dacă cineva te-ar întreba pe tine şi pe mine: «Protagoras şi Socrate, spuneţi-mi, lucrul ăsta pe care abia l-aţi numit – dreptatea – el însuşi e drept sau nedrept?» 60 Eu i-aş răspunde că e drept. Tu cum ai vota? La fel ca mine, sau altfel?”

„La fel”, răspunde.

„«Dreptatea este deci în aşa fel încât nu poate fi decât dreaptă», d aş răspunde eu celui care întreabă. Oare nu şi tu?”

„Ba da”. 61

„Dacă după asta ne-ar întreba: «Dar ziceaţi că există şi pietate?» Am încuviinţa, cred”.

„Da”, zice Protagoras.

„«Oare afirmaţi că şi ea e un anume lucru?» Am spune că da.

E de acord şi aici.

„«Dar oare susţineţi că acest lucru ca atare are o asemenea natură încât să poată fi nepios sau pios?» M-aş supăra pe cel care e întreabă şi i-aş spune: «Vorbeşte frumos, omule! Cu greu ar mai putea exista altceva pios, dacă pietatea însăşi n-ar fi pioasă». Tu n-ai răspunde la fel?”

„Ba la fel”, zice el.

„Dar dacă după asta ne-ar întreba: «Oare ce spuneaţi puţin mai înainte? Mi s-a părut că susţineţi că părţile virtuţii se raportează una la alta de aşa manieră, încât niciuna dintre ele nu-i la fel ca alta.» I-aş răspunde că a auzit multe lucruri corecte, dar că în această privinţă a auzit prost. Căci Protagoras, aici lângă mine, a dat acest 331 a răspuns, în timp ce eu numai am întrebat.62 Atunci el ar spune: «E adevărat ce zice omul ăsta, Protagoras? Tu susţii că nicio parte a virtuţii nu-i la fel cu o alta? Asta e teza ta?» Ce i-ai răspunde?”

„E necesar, Socrate, să fiu de acord”.

„Dar ce i-am răspunde lui, Protagoras, după ce am fost de acord cu asta, dacă ne-ar întreba din nou: «Aşadar, nici pietatea nu e de aşa manieră încât să fie un lucru drept, nici dreptatea încât să fie un lucru pios, ci e astfel încât să fie un lucru fără pietate, iar pietatea e astfel încât să fie nedreptate, iar dreptatea – impietate?» Eu, în numele meu, aş spune că dreptatea e ceva pios şi pietatea ceva b drept. Şi, dacă mi-ai îngădui, acelaşi lucru aş spune şi în numele tău, anume că fie dreptatea este identică cu pietatea, fie cât se poate de asemănătoare şi că, mai mult ca orice, dreptatea e precum pietatea şi pietatea precum dreptatea. Acum vezi dacă mă opreşti să răspund aşa, sau şi tu vezi lucrurile astfel?” 63

„Nu cred că lucrurile stau chiar aşa de simplu, Socrate, spune el, încât să fiu de acord că dreptatea e un lucru pios şi pietatea un e lucru drept, ci mi se pare că există o diferenţă aici”.

„Prin ce diferă?”

Zice: „Dacă vrei, să rămână pentru noi dreptatea un

lucru pios şi pietatea un lucru drept!”

„Nu vorbi aşa! zic. Deloc nu cer să-l supun probei pe acest «dacă vrei» şi pe «dacă ţi se pare», ci pe mine şi pe tine. Adică vorbesc despre «mine» şi «tine», având în vedere că teza /ta/ ar fi cel mai bine supusă probei contestării, dacă l-ai scoate din ea pe acest «dacă»!” d

„În fapt, zice, seamănă într-o numită privinţă dreptatea cu pietatea. Căci orice lucru cumva seamănă cu un altul. Uite, albul e pe undeva asemănător cu negrul, iar tarele seamănă cu moalele şi la fel altele care par a fi cele mai contrare unele faţă de altele. Spuneam mai înainte că fiecare parte a feţei are o altă capacitate şi că una e altfel decât cealaltă; totuşi, cumva ele seamănă şi una este precum cealaltă; în concluzie, ai putea supune probei contestării e teza asta, dacă ai vrea, anume că toate sunt asemănătoare între ele. Însă nu e drept să le numeşti asemănătoare pe cele care au ceva asemănător, dacă asemănarea ar fi foarte mică, nici neasemănătoare pe cele care au ceva neasemănător /în acelaşi condiţii/”. 64

Uimit, îi spun: „Cu adevărat acesta să fie raportul dintre drept şi pios, încât ele au numai o foarte mică asemănare între ele?”

„Nu, deloc nu-i aşa, însă lucrurile nu stau nici în felul cum mi 332 a se pare că tu le vezi”, zice.65

„Îmi pari supărat din cauza subiectului ăsta, spun. Atunci să-l lăsăm în pace şi să cercetăm altceva dintre lucrurile pe care le-ai afirmat. Numeşti ceva lipsa de minte?” 66

A spus că da.

„Dar oare contrariul deplin al acestui lucru nu-i înţelepciunea?” „Aşa cred”, spune.

„Atunci când oamenii acţionează bine şi cu folos, ţi se pare că au minte, sau dimpotrivă?”

„Că au minte”.

„Aşadar, prin cuminţenie au ei minte?”

„E necesar”.

b „Aşadar, cei care nu acţionează bine acţionează

fără minte şi, acţionând astfel, n-au minte?”

„De acord”, zice.

„Prin urmare, a acţiona fără minte este contrariul lui a acţiona cu-minte?

Aprobă.

„Atunci, lucrurile făcute fără minte se fac prin lipsa de minte, iar cele care se fac cu-minte – prin cuminţenie?

Încuviinţează.

„Atunci, dacă se acţionează la ceva prin putere, se acţionează puternic, iar dacă prin slăbiciune, se acţionează slab?”

Acceptă.

„Şi dacă se acţionează la ceva cu repeziciune, se acţionează rec pe de iar dacă cu încetineală – încet”.

E de acord.

„Şi deci dacă se acţionează într-un fel, se acţionează prin intermediul aceluiaşi, iar dacă se acţionează într-un fel contrar, se acţionează prin intermediul a ceva contrar?”

Aprobă.

„Bine, zic. Există ceva care-i frumos?”

E de acord.

„Are el alt contrar în afară de urât?”

„N-are”.

„Dar există ceva ce-i bun?”

„Există”.

„Are el alt contrar decât răul?”

„N-are”.

„Vocea conţine ceva acut?”

Aprobă.

„Există pentru acut un alt contrar în afară de grav?”

Neagă că ar exista.

„Aşadar, spun eu, pentru fiecare dintre contrarii există un singur contrar şi nu mai multe?” d

E de acord.

„Haide să recapitulăm lucrurile cu care am căzut de acord. Am căzut de acord că fiecare contrar are un singur contrar şi nu mai multe?”

„De acord”.

„Acţiunea contrară se săvârşeşte de către contrarii?”

Zice că da.

„Am fost de acord că acţiunea fără minte este contrară acţiunii cuminte?”

Zice că da.

„Acţiunea cu-minte se săvârşeşte prin cuminţenie, iar cea fără minte prin lipsa de minte?”

Aprobă.

„Aşadar, dacă se acţionează contrar, se acţionează din cauza unui contrar?”

„Da.

e „O acţiune se face din cauza cuminţeniei, o alta din cauza lipsei de minte?”

„Da.

„În mod contrar?”

„Absolut”.

„De către entităţi contrarii?”

„Da.

„Însă lipsa de minte e contrariul cuminţeniei?”

„Se pare că da.

„Însă îţi aminteşti că mai înainte am fost de acord că lipsa de minte e contrariul înţelepciunii?”

E de acord.

„Accepţi că un contrar are un singur contrar?”

„Accept”.

333 a „Pe care dintre teze, atunci, Protagoras, s-o desfiinţăm? Teza că un contrar are un singur contrar, sau cealaltă afirmată de noi, care spune că înţelepciunea e diferită de cuminţenie şi că fiecare e o parte a virtuţii şi că, în plus faţă de faptul că sunt diferite, ele sunt şi neasemănătoare – ele însele şi capacităţile lor, precum părţile feţei? Pe care din două s-o desfiinţăm? într-adevăr, ambele teze nu se îmbină deloc muzical laolaltă. Căci nu cântă bine împreună, nici nu se armonizează între ele. Şi cum ar putea cânta bine împreună, dacă e necesar ca un contrar să aibă un singur contrar şi nu mai multe, iar

înţelepciunea şi cuminţenia apar a fi contrare /ambele/ b lipsei de minte, care e o singură entitate? Aşa stau lucrurile, Protagoras, sau altfel?”

Se arată de acord, deşi tare n-ar fi vrut.

x

„Atunci cuminţenia şi înţelepciunea ar fi acelaşi lucru? însă mai înainte ne-a apărut de asemenea că dreptatea şi pietatea sunt aproape acelaşi lucru… Haide, Protagoras, zic eu, să nu cedăm, ci să cercetăm şi ce urmează. Cumva ţi se pare că un om nedrept e e cuminte, în măsura în care e nedrept?”

„Mi-ar fi ruşine, Socrate, zice, să accept aşa ceva, doar fiindcă mulţi oameni o afirmă”.

„Oare să discut cu acei oameni, spun eu, sau cu tine?”

„Dacă vrei, mai întâi combate acel discurs, al mulţimii”.

„Nu-i nicio deosebire pentru mine, cu condiţia ca tu să răspunzi, fie că consideri ori nu lucrurile astfel. Căci eu teza în sine o examinez în primul şi-n primul rând; ce-i drept că şi eu care întreb şi cel care răspunde vom ajunge să fim supuşi examenului”.

Mai întâi Protagoras face mofturi: a găsit tezei vina de a fi dezad greabilă. Apoi totuşi consimte să răspundă.67

„Bine, zic eu; răspunde-mi, luând-o cu începutul: ţi se pare că există unii oameni cuminţi care sunt nedrepţi?”

„Fie”, zice.

„Susţii că a fi cuminte înseamnă a fi cu minte?” 68

A aprobat.

„Dar a fi cu minte înseamnă că ei pun corect problema, în situaţia în care sunt nedrepţi?”

„Să zicem”.

„Oare /pun corect problema/ dacă s-o ducă bine comiţând nedreptatea, sau dacă s-o ducă rău?”

„Dacă s-o ducă bine”.

„Admiţi că există unele lucruri bune?”

„Admit”.

„Dar oare, spun eu, acelea sunt lucrurile bune, care sunt folositoare oamenilor?” 69

„Pe Zeus, răspunde, chiar dacă n-ar fi de folos oamenilor, eu le e numesc lucruri bune!”

Mi s-a părut că Protagoras devenise intratabil, era frământat şi luase poziţia de luptă în vederea răspunsului. Văzându-l în această stare, îl întreb cu blândeţe:

„Le ai vedere cumva, Protagoras, pe acele lucruri care nu sunt 334 a de folos nici unui om, sau pe acelea care nu sunt de folos în niciun fel? Şi pe acestea le numeşti bune?”

„Ba deloc, zice. Însă eu ştiu că există multe lucruri care sunt dăunătoare oamenilor – băuturi, mâncăruri, leacuri şi nenumărate altele –, dar şi altele care le sunt de folos. Iar altele nu sunt pentru oameni nici într-un fel, nici într-altul, dar sunt într-unul din aceste două feluri pentru cai; altele – numai pentru boi, altele – pentru câini. Altele nu sunt astfel pentru niciun animal, ci sunt astfel pentru pomi. Altele sunt bune pentru rădăcinile pomului, dar sunt b rele pentru muguri, precum bălegarul, care, pus la rădăcinile tuturor plantelor, le face bine, dar dacă ai vrea să-l arunci peste lujerii şi lăstarii tineri, îi prăpădeşte pe toţi. Şi uleiul e foarte rău pentru toate plantele şi-i cel mai mare duşman al părului celorlalte vieţuitoare, în afară de părul omului; el face bine acestuia, ca şi restului corpului. Astfel, binele este variat şi divers, încât şi aici /uleiul/ e e bun pentru om la exteriorul corpului, dar acelaşi /ulei/ e foarte păgubos pentru organele interne: de asta toţi medicii interzic bolnavilor să înghită ulei, afară doar de o cantitate extrem de mică adăugată mâncării, doar cât să stingă mirosul neplăcut care vine prin nări din mâncăruri şi din ceea ce-i gătit”. 70

XI

După ce a vorbit, cei de faţă l-au aplaudat admirându-i spusele. Eu însă zic:

„Dragă Protagoras, întâmplarea face ca eu să fiu uituc; iar dacă d cineva-mi vorbeşte mult, uit despre ce era

vorba. Dacă aş fi fost tare de ureche, ai fi considerat că trebuie să-mi vorbeşti mai tare, dacă urma să putem dialoga; la fel şi acum, deoarece ai dat peste un uituc, taie-ţi răspunsurile şi fă-le mai scurte, ca să te pot urmări".

Zice: „În ce fel ceri să-ţi răspund pe scurt? Oare să-ţi dau răspunsuri mai scurte decât trebuie?"

e „Câtuşi de puţin", zic.

„Ci atâta cât trebuie?"

„Da", spun eu.

„Oare tu să judeci cât trebuie să fie scurtimea lor, sau eu?" zice. La care, eu: „Am auzit că eşti în stare atât tu însuţi să vorbeşti astfel, cât şi pe altul să-l înveţi ca în legătură cu acelaşi subiect să faci discursul cât vrei de lung, încât niciodată el să nu aibă vreo lipsă; dar poţi şi să prezinţi lucrurile atât de pe scurt, încât nimeni să nu poată vorbi mai scurt decât tine. Deci, dacă urmează să dialo335 a ghezi cu mine, foloseşte ultimul fel de a vorbi – concizia.

Zice: „Socrate, m-am întrecut deja în discursuri cu o mulţime de oameni; şi dacă aş fi făcut ceea ce tu îmi ceri – adică să vorbesc în felul cum îmi cerea adversarul –, nu m-aş fi înfăţişat superior nimănui şi nici n-ar mai fi avut Protagoras vreun mare renume printre greci!"

Ştiam că era nemulţumit de sine pentru răspunsurile date mai înainte şi că nu voia să răspundă de bunăvoie într-un dialog. Am b socotit deci că nu mai aveam nimic de făcut la întâlnirea aceea.

„Eu nu insist, Protagoras, să continui conversaţia noastră împotriva opiniei tale; ci, când vei vrea să dialoghezi, astfel încât eu să te pot urmări, atunci voi dialoga cu tine. Căci, după cum se spune despre tine şi tu însuţi o afirmi, eşti capabil să discuţi deopotrivă într-o formă lungă şi într-una concisă, fiindcă eşti un înţelept. Eu însă sunt incapabil de acele discursuri lungi, deşi mi-aş fi dorit să fiu în stare. Însă tu, care eşti capabil de ambele forme, era cazul să le ne faci o concesie, pentru ca să se poarte o discuţie. Or, deoarece nu vrei, iar eu am ceva de făcut şi n-aş putea rămâne cu tine dacă vei rosti discursuri

lungi – căci am de mers undeva –, voi pleca. Altminteri, te-aş fi ascultat pesemne cu plăcere”.

Şi cu aceste vorbe mă ridic să plec. Dar, pe când mă ridicam, Callias mă prinde de mână cu dreapta, iar cu stânga mă apucă de d mantaua asta şi zice:

„N-o să-ţi dăm drumul, Socrate! Căci dacă tu vei pleca, dialogul nostru nu va mai fi la fel. Te rog să rămâi cu noi. Într-adevăr, eu n-aş asculta pe nimeni cu mai mare plăcere decât pe tine şi pe Protagoras angajaţi într-un dialog, aşa că fă-ne tuturor pe plac!” Eu – mă ridicasem deja ca să ies – îi răspund:

„O, fecior al lui Hipponicos, dintotdeauna am admirat iubirea ta de înţelepciune şi o laud şi o preţuiesc şi acum! Astfel încât aş e dori să-ţi fac pe plac, dacă mi-ai cere lucruri cu putinţă. Însă, în fapt, e ca şi când mi-ai cere să mă ţin după Crison din Himera71, campionul în plină formă la alergări, ori să mă ţin după un campion la fond sau după unul care fuge o zi întreagă. Ţi-aş spune că eu însumi de la mine cer asta, să mă ţin după asemenea alergători, 336 a chiar mai mult decât mi-o ceri tu; numai că nu pot. Însă, dacă vrei ca eu şi Crison să alergăm în acelaşi tempo, cere-i lui să se adapteze. Fiindcă eu nu pot să alerg repede, în schimb el poate alerga încet. Prin urmare, dacă doreşti să ne asculţi pe mine şi pe Protagoras, cere-i lui ca, aşa cum la început mi-a dat răspunsuri scurte şi la obiect, tot astfel să-mi răspundă şi acum. Iar de nu face aşa, ce b dialog mai poate fi? Căci eu unul credeam că o întâlnire bazată pe dialog între participant e altceva decât una în care se ţin conferinţe”. „Totuşi, zice el, mi se pare că are dreptate Protagoras, când spune că şi lui, şi ţie să vi se îngăduie să discutaţi aşa cum o doreşte fiecare dintre voi”.

La asta intervine Alcibiade:

„N-ai dreptate, Callias, zice. Uite, Socrate admite că nu poate e participa la discursuri lungi şi se înclină aici dinaintea lui Protagoras. Dar m-aş mira să se încline dinaintea oricui, când e vorba de a dialoga şi ştiinţa de a-şi

justifica punctul de vedere propriu şi de a-l combate pe al altuia. Dacă, aşadar, şi Protagoras admite căi inferior lui Socrate în dialog, pentru Socrate va fi destul. Dacă însă nu admite, atunci Protagoras să dialogheze întrebând şi răspunzând, fără ca la fiecare întrebare să rostească un discurs lung care evită raţionamentele, nevoind să-şi justifice punctul de d vedere, ci tot lungind vorba, până ce majoritatea ascultătorilor uită despre ce fusese întrebarea. Oricum, eu mă pun garant că Socrate nu va uita şi că glumeşte atunci când spune că-i uituc. Aşadar, deoarece trebuie ca fiecare să-şi prezinte opinia, cred că Socrate a zis ceva mai potrivit”. 72

După Alcibiade cred că cel care a vorbit era Critias:

„Voi, Prodicos şi Hippias! Callias mi se pare că a înclinat prea e mult de partea lui Protagoras, în vreme ce Alcibiade iubeşte ca întotdeauna, în orice situaţie, să caute pricină. Noi însă deloc nu trebuie să-i căutăm pricină nici lui Socrate, nici lui Protagoras, ci cu toţii împreună să le cerem amândurora să nu curme discuţia 337 à la mijloc”.

După ce spune el asta, ia Prodicos cuvântul:

„Ai dreptate, Critias. Cei care asistă la astfel de discuţii trebuie să-i asculte pe ambii care dialoghează împreună, dar nu ca pe egali, fiindcă nu e acelaşi lucru: trebuie să-i asculte împreună, dar să nu le dea o egală apreciere, ci celui mai înţelept să-i dea mai mult, iar celui mai neştiutor – mai puţin. Eu unul, Protagoras şi Socrate, socotesc că voi sunteţi de acord ca între voi să vă disputaţi şi nu să vă sfădiţi. Căci prietenii au dispute unii cu alţii, având bunăvoinţă, b în timp ce adversarii şi duşmanii se sfădesc. Şi astfel întâlnirea noastră va fi cea mai frumoasă. Într-adevăr, şi voi, cei care vorbiţi, veţi căpăta în cea mai mare măsură o bună reputaţie printre noi, cei care vă ascultăm, şi nu veţi primi laude. Căci a avea o bună reputaţie presupune lipsă de înşelăciune în sufletele ascultătorilor, în timp ce laudele se aduc adesea în cuvinte, însă în mod mincinos, împotriva opiniei reale. Iar noi, ascultătorii, cel mai mult am fi încântaţi astfel şi n-ar fi

vorba despre o plăcere. Căci încântarea e înseamnă să înţelegi ceva şi să ai parte de gândire şi inteligenţă, în timp ce plăcerea o ai mâncând sau având altă satisfacţie a corpului”. 73

Foarte mulţi dintre cei de faţă au apreciat spusele lui Prodicos.

După el vorbeşte Hippias cel înţelept:

„Domnilor aici de faţă, eu socotesc că voi toţi sunteţi din aceeaşi familie, rude şi concitadini prin natură, nu prin lege. Căci asemădnătorul e din aceeaşi familie cu asemănătorul prin natură, în vreme ce legea, tiran al oamenilor fiind, impune să se facă multe lucruri împotriva naturii.74 Prin urmare, este ruşinos ca voi care cunoaşteţi natura lucrurilor, fiind cei mai înţelepţi dintre eleni, care v-aţi adunat acum special pentru aceasta în însuşi pritaneul înţelepciunii Eladei, cât şi în această preafericită şi preamăreaţă casă a cetăţii, să nu arătaţi nimic demn de această valoare, ci, precum cei mai nevrednici dintre oameni, să vă certaţi între voi. Eu deci vă cer şi vă sfăe tuieşc, o, Protagoras şi Socrate, să fiţi de acord ca noi, precum nişte arbitri, să vă ducem pe o cale de mijloc; şi nici tu, Socrate, să nu 338 a cauţi acea formă precisă, prea succintă, a dialogurilor, dacă nu-i e pe plac lui Protagoras, ci să laşi mai libere frâiele discursurilor, pentru ca acestea să vi se înfăţişeze mai măreţe şi mai nobile; nici tu, Protagoras, să nu tragi de toate funiile şi, purtat de briza prielnică, să fugi pe marea de cuvinte, pierzând din vedere pământul, ci /vă cer ca/ amândoi să luaţi calea de mijloc. Astfel să faceţi, deci, şi, ascultându-mă, să vă alegeţi un arbitru, un supraveghetor, un b pritan, care să aibă grijă ca lungimea şi a unuia, şi a celuilalt discurs să fie moderată”.

Aceste vorbe plac asistenţei şi sunt lăudate de toţi. Iar Callias zice că nu mă lasă să plec şi /ceilalţi/ cer să alegem un supraveghetor. Eu însă susţin că ar fi necuvenit să alegem un arbitru al cuvântărilor. „Căci dacă cel ales ar fi mai rău decât noi, n-ar fi corect ca unul mai rău să

prezideze peste unii mai buni; iar dacă ar fi asemănător cu noi, nici aşa n-ar fi corect. Căci unul asemănător ar şi face lucruri asemănătoare cu noi, încât alegerea sa va fi de prisos. Voi însă /e ziceţi – / veţi alege unul mai bun decât noi. Însă în fapt, pe cât cred, e cu neputinţă să alegeţi pe cineva mai înţelept decât Protagoras. Iar dacă veţi alege pe unul deloc mai bun, dar veţi pretinde că aţi făcut-o, va fi o necuviinţă faţă de Protagoras, căruia îi puneţi un supraveghetor ca şi când el ar fi un oarecare. Asta fiindcă mie, personal, puţin îmi pasă. Însă vreau să procedăm în felul următor, pentru ca să ne reuşească întâlnirea şi discuţia – ceea ce voi doriţi: d dacă Protagoras nu vrea să răspundă, să fie el cel care întreabă, iar eu voi răspunde şi, totodată, voi încerca să-i arăt în ce fel trebuie să răspundă cel care răspunde. Iar după ce voi răspunde eu atâta cât vrea el, iarăşi vine rândul lui să-şi susţină teza. Dacă deci el nu se va arăta dispus să răspundă precis la întrebare, eu şi cu voi împreună îi vom cere ceea ce voi îmi cereţi mie acum – să nu strice e întâlnirea. Şi pentru asta nu-i deloc nevoie de un supraveghetor, ci toţi împreună veţi supraveghea”.

Toţi apreciază că trebuie procedat astfel. Protagoras se lasă greu, totuşi e nevoit să fie de acord să întrebe şi ca, după ce va fi întrebat suficient, din nou să-şi susţină teza, răspunzând punct cu punct.

XII

Începe deci să întrebe cam în felul următor:

„Eu unul socotesc, Socrate, că pentru un bărbat priceperea la interpretarea versurilor este cea mai importantă parte a educaţiei. Aceasta presupune capacitatea de a înţelege spusele poeţilor, anume 339 a care sunt bine şi care nu sunt bine compuse, încât să ştii să le distingi şi să lămureşti întrebările. Iată de ce acum întrebarea va avea ca obiect acelaşi punct pe care eu şi cu tine îl dezbatem aici – referitor la virtute –, transpus însă în poezie. În asta va consta singura deosebire. Spune undeva Simonides către Scopas75, fiul lui Creon,

tesaliotul:

Pentru un bărbat e greu, pe de-o parte.

Cu-adevărat să devină bun, fiind întocmit b

Fără reproş la mâini, picioare şi minte.76

Cunoşti poemul acesta, sau să ţi-l recit în întregime?”

Răspund: „Nu-i nevoie, fiindcă-l cunosc şi se întâmplă să fi studiat eu însumi poemul”.

„În regulă, zice el. Ţi se pare frumos şi bine compus, sau nu?”

„Foarte frumos şi bine”, spun.

„Dar ţi se pare că a fost bine compus, dacă poetul însuşi se conc trazice pe sine?”

„N-a fost frumos /compus în acest caz/, spun eu”.

„Examinează mai bine”, zice.

„Dar, prietene, l-am examinat îndeajuns!”

„Ştii că, mai departe în poem, el spune:

Vorba lui Pittacos77 nu-i cuvenită.

Mai ales fiind el un om înţelept: zis-a că-i greu să fii vrednic.

Observi că acelaşi autor spune şi aceste cuvinte, şi pe cele de dinainte?”

„Observ”, zic.

„Ţi se pare că spusele acestea şi cu cele de dinainte se acordă?” „Mie mi se pare că da”. În acelaşi timp totuşi m-am temut să nu spună ceva cu miez: „Deci ţie nu ţi se pare astfel?” îl întreb.

d „în ce fel ar apărea că se acordă poetul cu el însuşi, când face ambele afirmaţii? Mai întâi a stabilit că e greu să devii un om într-adevăr bun; apoi, continuând puţin poemul, a uitat de asta şi când Pittacos zice aceleaşi lucruri ca şi el – că-i greu să fii vrednic – îl critică şi refuză să-l accepte, deşi Pittacos spunea aceleaşi lucruri ca şi el însuşi. Or, când îl critică pe Pittacos care vorbeşte la fel ca el însuşi, e vădit că se critică pe sine însuşi, încât n-are dreptate fie cu spusa dinainte, fie cu cea de pe urmă”.

Spusele sale primesc aprobarea gălăgioasă şi lauda multora e dintre ascultători. Iar eu, parcă lovit de un pumn

bine ţintit, mai întâi văd negru şi sunt cuprins de ameţeală la auzul vorbelor sale şi al aprobării arătate de ceilalţi. Apoi – ca să-ţi spun drept – intenţionând să câştig timp ca să cercetez ce voia să zică poetul, mă întorc spre Prodicos, apelând la el:

„Prodicos dragă, zic, Simonides e concitadinul tău şi se cuvine 340 a să-l aperi. Îmi pare că te chem într-ajutor, la fel cum, zice Homer, Scamandros, aflat sub asediu din cauza lui Ahile, îl cheamă într-ajutor pe Simoeis, spunând:

Frate dragă, hai să ne-mpotrivim amândoi puterii
Ăstui bărbat.78

Tot aşa şi eu te chem, ca nu cumva Protagoras să-l cucerească pe Simonides. Aşadar, repunerea în picioare a lui Simonides are nevoie b de Muza ta – aceea prin care distingi între *a vrea* şi *a dori*, ca nefiind acelaşi lucru, cât şi în privinţa lucrurilor – multe şi frumoase – pe care le-ai prezentat mai înainte. Aşadar, cercetează şi acum dacă eşti de părerea mea: într-adevăr, nu cred că Simonides se contrazice pe sine. Hai, Prodicos, dezvăluie-ţi mai întâi verdictul: ţi se par identice *a deveni şi a fi*, sau diferite?” 79

„Diferite, pe Zeus”, zice Prodicos.

„Nu oare, spun eu, în cel dintâi caz Simonides însuşi şi-a dezvăluit propria opinie, anume că un om bun cu adevărat e greu să devii?”

„Aşa este”, zice Prodicos. e

„Însă îl critică pe Pittacos, dar nu aşa cum crede Protagoras, fiindcă Pittacos ar spune acelaşi lucru ca şi el însuşi, ci fiindcă spune altceva: căci Pittacos nu a spus că e greu *să devii* vrednic, precum Simonides, ci că e greu *să fii* /astfel/. Or, Protagoras, nu-s totuna, precum zice Prodicos al nostru, a fi şi a deveni. Iar dacă nu-i totuna a fi cu a deveni, Simonides nu se contrazice pe sine însuşi. Şi pesemne că Prodicos şi mulţi alţii ar afirma, citându-l pe Hesiod, că de greu să devii bun. Căci «înaintea virtuţii zeii au pus sudoare.» 80 însă când cineva ajunge pe culmea virtuţii, mai departe ea e uşor de posedat, deşi a fost greu

/de obţinut/”.

XIII

Prodicos, după ce a ascultat, mă laudă, dar Protagoras zice: „Felul cum l-ai îndreptat pe Simonides, Socrate, îţi aduce o eroare mai mare decât aceea pe care ai îndreptat-o”. Iar eu spun:

„Aşadar, mi-a ieşit rău treaba, Protagoras, şi sunt un medic de e tot râsul, deoarece când vindec, cresc boala şi mai mare!”

„Aşa şi este”, zice.

„În ce fel?”

„Ar fi o mare prostie din partea poetului să afirme că virtutea e o chestie atât de nesemnificativă81, când de fapt ea e lucrul cel mai greu, după cum cred toţi oamenii”.

La care eu spun:

„Pe Zeus, e o şansă că e de faţă Prodicos la discuţia noastră!

Căci, Protagoras, se prea poate ca înţelepciunea cumva divină a lui 341 a Prodicos să fie deja veche, avându-şi începutul fie la Simonides, fie chiar şi mai de demult. Tu, deşi cunoşti atât de multe, pe ea se pare că n-o cunoşti, în orice caz nu cum o cunosc eu, care sunt un discipol al lui Prodicos. Iar acum mi se pare că nu înţelegi că şi cuvântul acesta, «greu», probabil că Simonides nu l-a înţeles în felul în care tu îl înţelegi; de exemplu, Prodicos mă certa în legăb tură cu cuvântul «grozav» când, lăudându-te pe tine sau pe altul, ziceam «Protagoras e un ins grozav de înţelept» 82. Or, Prodicos mă întreba dacă nu mi-e ruşine să numesc lucrurile bune «grozave», fiindcă «grozav», zicea, are sensul de «rău». Căci nimeni nu spune nici «avere grozavă», nici «pace grozavă», nici «sănătate grozavă», ci «boală grozavă», «război grozav» şi «sărăcie grozavă», dat fiind că «grozav» înseamnă «rău». Pesemne deci că cei din Cos, inclusiv Simonides, îl iau pe «greu» fie cu sensul de «rău», fie cu un alt sens pe care tu nu-l înţelegi. Însă să-l întrebăm pe Prodicos. Fiindcă e e normal să-l întrebăm pe el despre graiul lui Simonides: Prodicos,

ce a zis Simonides că înseamnă cuvântul «greu»?”

„Rău”, răspunde Prodicos.

„De asta, Prodicos, îl şi ceartă Simonides, zic, pe Pittacos, care spunea că-i «greu să fii vrednic»; e ca şi când l-ar fi auzit spunând «că-i rău să fii vrednic»”.

Prodicos: „Dar ce altceva decât asta crezi, Socrate, că spune Simonides? El îi reproşează lui Pittacos că nu ştia să distingă bine cuvintele, deoarece era din Lesbos şi fusese învăţat un grai barbar!” 83 d Eu: „Îl auzi, Protagoras, pe Prodicos al nostru? Ai de făcut vreo obiecţie?”

Protagoras: „Departe ca lucrurile să stea astfel, Prodicos! Ştiu bine că şi Simonides, întocmai ca şi noi ceilalţi, a spus «greu» înţelegând prin cuvânt nu «rău», ci ceea ce nu-i uşor şi se realizează cu multe eforturi”.

„Şi eu, Protagoras, m-am gândit, zic, că asta spune Simonides şi că Prodicos, aici de faţă, o ştia şi el, dar că glumeşte şi pare că te pune la încercare, ca să vadă dacă vei fi în stare să vii în ajutorul e tezei tale. De altfel, există o bună dovadă că Simonides nu susţine că «greu» înseamnă «rău»: astfel, fraza care urmează imediat spune:

Zeul singur ar avea acest privilegiu.

Aşadar, nesusţinând asta, că e *rău să fii vrednic*, /poetul/ afirmă că zeul singur ar deţine /virtutea/ şi că zeului singur îi revine acest privilegiu. Căci altminteri Prodicos l-ar considera pe Simonides un ins neruşinat şi deloc în felul celor din Cos.

Însă eu vreau să vă spun la ce cred că se gândea Simonides în acest poem, în caz că tu vrei să-mi pui la încercare priceperea la interpretarea versurilor, aşa cum tu zici. Însă, dacă doreşti, eu te 342 a voi asculta pe tine”.

Auzind ce spuneam, Protagoras zice: „Vorbeşte, dacă vrei, Socrate”. Iar Prodicos şi Hippias, ca şi restul asistenţei, insistă să vorbesc.

XIV

„Am să încerc, spun eu, să vă explic ce cred despre acest poem: Filosofia cea mai veche şi mai deplină există,

în mai mare măsură decât la restul grecilor, în Creta şi în Lacedemona, iar cei mai b numeroşi sofişti de pe pământ se află în acele locuri.84 însă localnicii neagă asta şi se pretind neînvăţaţi, ca să nu fie evident că-i întrec pe greci în înţelepciune – procedând la fel ca sofiştii despre care a vorbit Protagoras –, ci ca să pară că-i întrec /pe greci/ la luptă şi în curaj: ei socotesc că, dacă s-ar şti în ce anume îi întrec /pe ceilalţi greci/, toţi se vor antrena la acest lucru – la înţelepciune.

Or, ascunzând acest fapt, i-au tot înşelat pe imitatorii Spartei din /alte/ cetăţi: aceştia îşi nenorocesc urechile vrând să-i imite, îşi e leagă încheieturile mâinilor în curele, se dau în vânt după gimnastică şi poartă mantale scurte, ca şi când lacedemonienii i-ar învinge pe greci datorită acestora. Iar lacedemonienii, deoarece vor să se întâlnească neîngrădit cu sofiştii lor şi deja îi oboseşte să se întâlnească pe ascuns cu ei, îi alungă şi pe străinii care-i imită, cât şi pe oricare alt străin ce locuieşte la ei. Întâlnindu-se cu sofiştii pe ascuns de străini, ei nu permit nici unui tânăr să viziteze alte cetăţi – aşa d cum nici cretanii n-o permit –, pentru ca el să nu se dezveţe de ceea ce ei îl învaţă. Iar în aceste cetăţi /Sparta şi Creta/ nu numai bărbaţii se mândresc cu învăţătura lor, ci şi femeile.85 Şi aţi putea în felul următor şti că eîi spun adevărul şi că lacedemonienii au o educaţie minunată în filosofie şi în arta discursurilor:

Dacă cineva ar vrea să aibă de-a face cu cel mai inept dintre e lacedemonieni, în cea mai parte a timpului el va avea impresia că lacedemonianul e inept; dar apoi, când s-ar întâmpla să se prezinte ocazia, acesta zvârle o zicere cu miez, concisă şi strânsă, precum un suliţaş grozav, astfel încât interlocutorul nu se arată deloc mai bun decât un copil. Or, atât dintre oamenii de azi, cât şi dintre cei de demult sunt destui care şi-au dat seama de lucrul acesta – anume că «laconizarea» 86 e mult mai mult iubire de înţelepciune 343 a decât de gimnastică; ei ştiau că ţine de un om desăvârşit educat să poată rosti asemenea ziceri.

Printre aceştia au fost şi Thales din Milet, Pittacos din Mytilene, Bias din Priene, Solon al nostru, Cleobulos din Lindos, Myson din Chene şi al şaptelea dintre ei se zice că a fost Chilon din Lacedemona.87 Ei toţi au imitat cu sârg, au îndrăgit şi au studiat educaţia lacedemoniană.

Şi ai putea să-ţi dai seama că înţelepciunea lor e de acest fel: căci fiecare a rostit maxime scurte şi memorabile; adunându-se laolaltă b şi socotind acele maxime drept temelia înţelepciunii, ei le-au dedicat lui Apollon în templul din Delfi şi le-au pus în scris – sunt cele pe care toţi le recită; «Cunoaşte-te pe tine însuţi» şi «Nimic prea mult». De ce spun asta? Fiindcă acesta era felul filosofiei celor vechi – o concizie «laconică». Şi deci şi această zicere a lui Pittacos – că «e greu să fii vrednic» – a tot circulat în privat, fiind proslăvită de inc telepţi. Iar Simonides, ambiţionându-se să-şi arate înţelepciunea, ştia că, dacă ar putea doborî această maximă, ca pe un atlet cu bună reputaţie, şi l-ar învinge, el însuşi va căpăta o bună reputaţie printre oameni. Aşadar, contra acestei maxime a compus întreg poemul, pe cât mi se pare mie, plănuind s-o strice.

S-o cercetăm acum cu toţii împreună, ca să vedem dacă am d dreptate. Începutul poemului ar părea demn de un nebun, dacă, voind să spună că e greu ca un om să devină bun, l-a introdus apoi pe «pe de-o parte».88 Căci expresia «pe de-o parte» nu pare să se refere la nicio altă vorbă, afară doar dacă n-o înţelegi ca referindu-se la maxima lui Pittacos, ca şi când Simonides ar combate-o: adică, atunci când Pittacos susţine că-i greu *să fii* un om vrednic, Simonides, contestând maxima, zice: «nu-i aşa, ci *să devii*, pe de-o parte, un om bun e greu cu adevărat, o, Pittacos, nu *cu adevărat bun*, căci cuvântul *adevărat* nu-i aplicat lui *bun*, de parcă unele lucruri ar fi *cu adevărat bune*, în timp ce altele ar fi doar *bune*, dar nu *cu adevăratl*» *e* Aşa ceva ar părea o prostie nedemnă de Simonides. Însă trebuie considerat că formula «cu adevărat» a fost deplasată în poem89, cumva astfel

interpretând el maxima lui Pittacos. Dar să presupunem că Pittacos vorbeşte şi Simonides îi răspunde. Pittacos:

«Oameni buni, e greu să fii vrednic!»

La care celălalt îi răspunde: 344 a

«O, Pittacos, n-ai dreptate: căci nu *să fii*, ci *să devii*, pe de-o parte, un om bun, fiind întocmit fără reproş la mâini, picioare şi minte, e *qreu cu adevărat*.» Astfel e introdusă expresia «pe de-o parte», în raport cu o /altă/ vorbire /succesivă/., iar «cu adevărat» trebuie plasat, corect, la sfârşit. Şi tot ceea ce urmează atestă că aşa stau lucrurile: căci se poate arăta în legătură cu multe şi cu fiecare detaliu din b poem că a fost compus bine, cu rafinament şi atenţie. Dar ar dura prea mult să le expunem pe toate acestea. Însă haide să-i expunem sensul de ansamblu şi intenţia, anume că întregul poem constituie o respingere a maximei lui Pittacos.

După vorbele de mai înainte, Simonides, dezvoltând puţin ideea, ca şi când ar rosti un discurs, spune: «Să devii, *pe de-o parte*, un om bun e greu cu adevărat, totuşi e cu putinţă, măcar pentru un timp. *Pe de altă parte*, odată ce ai devenit /bun/, să rămâi în această condiţie şi *să fii* un om bun, aşa cum tu afirmi, Pittacos, *e imposibil* şi nu-i la îndemâna unui om, ci numai zeul ar avea acest privilegiu: e

Nu-i pe lume bărbat care să nu fie rău.

Pe care nenorocirea de neînlăturat să nu-l doboare.

Pe cine, aflat la conducerea unei nave, îl doboară nenorocirea de neînlăturat? E limpede că nu pe profan. Căci profanul va fi la pământ întotdeauna. Cum ar veni, îl pui jos nu pe cel care deja e jos, ci l-ai putea pune jos numai pe cel care stă în picioare, încât pe el să-l pui la pământ, dar nu pe cel care deja e la pământ. La fel, o nenorocire de neînlăturat l-ar putea doborî uneori pe acela care d poate înlătura multe greutăţi, dar pe acela întotdeauna incapabil să înlăture ceva – nu. O furtună puternică, căzând asupra cârmaciului, l-ar putea opri să înlăture nenorocirea, iar un anotimp rău, lovindu-l pe

agricultor, l-ar putea opri de la înlăturarea necazului, şi acelaşi lucru i s-ar întâmpla şi medicului. Căci e cu putinţă ca cel vrednic să devină rău, aşa cum atestă şi un alt poet:

Însă omul bun uneori devine rău, alteori şi vrednic.90

Însă omul rău nu-i cu putinţă *să devină* /rău/, ci e necesar *să fie* e întotdeauna astfel. Rezultă că omul în stare să înlăture multe rele, înţelept şi bun, atunci când e lovit de o nenorocire de neînlăturat, n-are cum a nu fi rău. Tu însă, Pittacos, susţii că-i greu să fii vrednic. Da, *să devii* vrednic este greu, ce-i drept, şi totuşi e cu putinţă, în timp ce *să fii* astfel e peste putinţă:

Bun omul, oricare-i, când binele face, şi rău, când răul ei face.

345 a în ce constă buna activitate în cazul literelor şi ce anume îl face pe un om să fie bun la litere? E limpede: cunoaşterea literelor. Care este buna activitate care face un bun medic? E limpede: cunoaşterea tratării bolnavilor. Iar /medicul/ rău /tratează/ rău. Cine deci ar putea deveni un medic rău? E clar că această condiţie revine celui care mai întâi e medic, iar mai apoi celui care e un bun medic. Căci el ar putea deveni şi rău. Însă noi, cei profani în medicină, când acţionăm rău, n-am putea deveni niciodată nici medici, nici tâmplari, b nici altceva dintre acestea. Iar cel care acţionează rău, când nu poate deveni medic, e clar că nici medic rău n-ar putea deveni. Astfel că bărbatul bun ar putea deveni uneori rău – fie sub acţiunea timpului, a unui necaz, a unei boli, ori a altei împrejurări. Căci numai aceasta este o activitate rea – să-ţi lipsească ştiinţa.91

Însă bărbatul rău n-ar putea *deveni* niciodată rău, fiindcă el *este* mereu astfel. Însă dacă totuşi va fi să devină rău, atunci mai înainte trebuie să fi devenit bun. Astfel încât această parte a poemului intenţionează să arate că un om nu poate fi bun, rămânând bun fără întrerupere, dar că acelaşi om poate deveni bun şi rău. Iar cel e mai adesea oamenii cei mai buni sunt cei pe care îi iubesc zeii.

Toate acestea, prin urmare, sunt spuse cu referire la Pittacos, şi ceea ce urmează în poem e încă şi mai

lămuritor. Căci el spune:

«De asta, alergând după o speranţă irealizabilă, numi voi arunca destinul vieţii în van – să caut ceea ce nu se poate, pe omul cu totul fără pată dintre toţi, dintre cei care ne bucurăm de rodul largii ţarine. Apoi, după ce-l voi fi găsit, vi-l voi prezenta», zice. Astfel, din tot cursul poemului atacă cu putere maxima lui Pittacos:

Îi laud şi-i iubesc pe toţi de bunăvoie nefăcătorii de nimic urât;

Căci cu necesitatea nici zeii nu se pot lupta.

Şi aceste versuri sunt spuse cu aceeaşi intenţie: căci nu era chiar atât de neînvăţat Simonides, încât să afirme că-i laudă pe aceia *care de bunăvoie nu fac nimic rău*, ca şi când ar exista unii care să facă rele de bunăvoie! 92 Căci eu sunt convins cumva de faptul că niciunul dintre înţelepţi nu consideră că vreun om greşeşte de bunăvoie şi nici că săvârşeşte de bunăvoie lucruri urâte şi rele; ei ştiu că e toţi oamenii care comit lucruri urâte şi rele o fac fără voie. Şi nici Simonides nu afirmă că-i laudă pe cei care nu comit răul de bunăvoie, ci pe acel «de bunăvoie» îl spune cu referire la sine însuşi. Căci el avea în minte că un bărbat de calitate se sileşte pe sine de multe ori să devină cuiva prieten şi să-l laude: de exemplu, că un om are 346 a parte de multe ori de o mamă, de un tată străini /în opinii/, ori de o patrie sau altceva asemenea.93 Or, cei mişei, când li se întâmplă aşa ceva, parcă văd faptul cu bucurie şi, cu dojeni, dau în vileag şi acuză mişelia părinţilor sau a patriei, pentru ca oamenii să nu-i învinuiască pe ei înşişi că i-ar neglija pe acei /părinţi/ şi nici să nu-i certe că-i neglijează; ca urmare, încă şi mai mult îi dojenesc şi adaugă b o animozitate voluntară peste cea dată de necesitate. Însă oamenii buni – considera el – se ascund şi se silesc să laude şi, dacă se mânie în vreo privinţă pe părinţi sau suferă vreo nedreptate din partea patriei, ei se împacă pe sine şi-şi domolesc resentimentul, silindu-se pe ei înşişi să-i iubească şi să-i laude pe ai săi. Şi cred că Simonides însuşi s-a văzut nevoit să laude şi să elogieze un

tiran ori pe un altul asemenea, nu însă de bunăvoie, ci fiind silit.

Pe astea, deci, i le spune şi lui Pittacos: «Eu, Pittacos, nu te critic, e fiindcă aş fi iubitor de critici, deoarece:

Mi-ajunge cine nu-i rău, nici prea incapabil, Cuminte, cunoscând dreptatea de folos cetăţii. Pe el n-o să-l dojenesc, Neîndrăgind eu dojana;

Căci nesfârşită-i stirpea nerozilor.»

Astfel încât, dacă cuiva îi face plăcere să critice, s-ar sătura, dacă s-ar apuca să-i critice pe ei. «Sunt frumoase toate cu care cele urâte nu-s amestecate.»

d Nu spune cu asta ceva de felul – sunt albe toate cele cu care nu-i amestecat negrul. Ar fi şi ridicol în multe cazuri. Ci spune că el le acceptă şi pe cele mijlocii, fără să le critice. Nu-l caut, zice, «pe omul cu totul fără pată dintre toţi, dintre cei care ne bucurăm de rodul largii ţarine. Apoi, după ce-l voi fi găsit, vi-l voi prezenta» astfel încât, din cauza lui, să nu mai laud pe nimeni, ci îmi ajunge, dacă el ar fi mijlociu /între rău şi bine/ şi n-ar face nimic rău, «fiindcă e eu pe toţi îi iubesc şi îi laud». Iar aici s-a folosit de dialectul celor din Mytilene, când i-l spune lui Pittacos pe acel «pe toţi îi laud şi îi iubesc de bunăvoie» (după *de bunăvoie* vorbitorul trebuie să facă o pauză), «pe oricine nu săvârşeşte ceva urât». Însă există unii pe care îi laud şi-i iubesc fără voie. Iar dacă tu, o, Pittacos, ai vorbi mode347 a rat adevărat şi cuvenit, nu te-aş critica niciodată. Însă, fiindcă tu dai impresia că spui adevărul, deşi falsifici foarte mult lucrurile cele mai importante, iată că te critic.

Iată la ce cred eu, dragă Prodicos şi Protagoras, că s-a gândit Simonides, când a compus acest poem”.

XV

Intervine Hippias: „Cred că tu, Socrate, ai explicat bine poemul. Dar am şi eu, zice, ceva excelent de spus despre el şi, dacă vreţi, vă b voi arăta despre ce e vorba”.

Alcibiade intervine: „Desigur, Hippias, altă dată însă. Acum e cazul, după cum a fost înţelegerea între amândoi,

Protagoras şi Socrate, ca, dacă Protagoras mai vrea să întrebe, să răspundă Socrate; dacă însă vrea să-i răspundă lui Socrate, acesta să întrebe”.

Zic: „Las la voia lui Protagoras să facă ce-i place mai mult. Dar dacă vrea, să lăsăm deoparte poemele şi versurile. Mi-ar plăcea ca, e reluând tema despre care te-am întrebat mai întâi, Protagoras, să duc până la capăt cercetarea împreună cu tine. Căci mi se pare că discuţiile despre poezie seamănă foarte bine cu petrecerile oamenilor nevrednici şi comuni. Deoarece aceştia nu pot la banchete să se întreţină unii cu alţii prin forţe proprii, cu propriile lor voci şi cuvinte din cauza lipsei lor de educaţie, ei pun un mare preţ pe flautiste, d plătind cu mulţi bani o voce străină, aceea a flautului, şi cu ajutorul vocilor acestora ei se întreţin unii cu alţii. Dar acolo unde participanţii la banchet sunt oameni de calitate şi bine educaţi, n-ai putea vedea nici flautiste, nici dansatoare, nici harpiste; ei sunt capabili să se întreţină unii cu alţii cu propria lor voce, fără aceste bagatele şi glume, fiecare, pe rând, vorbind şi ascultând în ordine, chiar dacă ei ar bea mult vin.94 Aşa şi cu acest tip de întruniri, e dacă ele îi iau în primire pe nişte bărbaţi care sunt aşa cum ne pretindem cei mai mulţi dintre noi, ele n-au deloc nevoie de o voce străină şi nici de poeţi, cărora nu le poţi cere socoteală în legătură cu ceea ce afirmă. Însă mulţimea îi aduce în centrul discuţiilor, unii pretinzând că poetul gândeşte cutare, alţii – că altceva, dar se discută despre ceva ce nu se poate supune probei contestării. Or, /oamenii de calitate/ lasă deoparte astfel de întruniri şi se întreţin ei între ei prin ei înşişi, punându-se şi lăsându-se reciproc să fie puşi la probă cu propriile vorbe. Cred că pe astfel de oameni tre348 a buie să-i imităm eu şi cu tine, lăsându-i în pace pe poeţi, şi că noi înşine trebuie să dezbatem între noi prin propriile puteri, punând la probă adevărul şi pe noi înşine. Dacă vrei, întreabă în continuare, iar eu îţi stau la dispoziţie să-ţi răspund. Însă, dacă vrei, pune-mi-te tu la dispoziţie, ca să putem încheia subiectul a cărui cercetare

am întrerupt-o la mijloc”.

b Spun eu astea şi altele asemănătoare, însă Protagoras tot nu lămureşte ce dorea să facă. Atunci vorbeşte Alcibiade, adresându-i-se lui Callias:

„Oare şi acum, Callias, ţi se pare că procedează bine Protagoras, nevrând să lămurească nici dacă va răspunde obiecţiilor, nici dacă nu? Căci mie nu mi se pare. Aşadar, fie să dialogheze, fie să spună că nu vrea să dialogheze, pentru ca să ştim asta, în ceea ce-l priveşte, e şi pentru ca Socrate să dialogheze cu altcineva, ori /dacă nu/, altul, oricine ar fi, să dialogheze cu altcineva”.

Când Alcibiade zice asta, iar Callias şi aproape toată asistenţa îl roagă, Protagoras de ruşine mai mult, pe cât mi se pare, consimte cu greu să dialogheze; cere să fie întrebat, pentru ca să răspundă.

Eu spun atunci: „Să nu crezi, Protagoras, că eu dialoghez cu alt scop decât acela de a investiga chestiunile în privinţa cărora sunt d încurcat. Cred că bine a spus Homer: «Când doi merg împreună, unul vede înaintea celuilalt.» 95 într-adevăr, /în acest fel/ noi oamenii suntem mai înlesniţi cumva pentru orice faptă, cuvânt şi gând. Căci dacă unul singur are vreo idee, imediat umblă să caute împrejur pe un altul, căruia să-i arate /ce a gândit/ şi cu ajutorul căruia să capete o confirmare, şi caută până ce ar da peste el. Aşa şi eu, din acest motiv, aş dialoga cu plăcere cu tine mai mult decât cu oricine altcineva; consider că tu cel mai bine poţi investiga atât celelalte chestiuni pe e care e verosimil să le examineze omul de bine, cât şi, desigur, virtutea. Cine altul decât tine /e mai îndreptăţit/? Căci nu numai că tu însuţi te socoteşti pe tine un om de calitate – sunt şi alţii, ei înşişi, oameni de bine, dar nu pot să-i facă şi pe alţii la fel –, dar şi, fiind tu însuţi un om de calitate, eşti în stare să-i faci şi pe alţii să fie de calitate. Şi ai atâta încredere în tine însuţi, încât, pe când ceilalţi 349 a ţin ascuns că deţin această artă96, tu ai proclamat-o deschis înaintea tuturor grecilor, te-ai numit «sofist» şi te-ai declarat pe tine însuţi maestru în predarea

culturii şi a virtuţii, fiind şi primul care ai cerut o plată pentru asta. Cum aşadar să nu te chem pe tine la cercetarea acestor chestiuni, cum să nu să te întreb şi să-ţi împărtăşesc /gândurile mele/? Nu-i chip să n-o fac!

XVI

Şi acum, iată, doresc ca lucrurile despre care te-am întrebat mai întâi pe unele să mi le reaminteşti din nou de la început, iar pe altele doresc să le examinăm împreună. Întrebarea era, pe cât cred, b următoarea: înţelepciunea, cuminţenia, curajul, dreptatea, pietatea – sunt cinci nume care se referă la un singur lucru? Sau fiecăruia dintre aceste nume îi revine o fiinţă proprie şi e un lucru care, fiecare, posedă propria-i capacitate, niciunul nefiind la fel cu un altul? Tu ai afirmat că nu-i vorba despre nume /diferite/ aplicate unei singure entităţi, ci că fiecare dintre nume se aplică lucrului propriu; e şi că ele toate sunt părţi ale virtuţii, care nu sunt la fel între ele şi cu întregul ale cărui părţi sunt, precum e cazul cu părţile aurului; ci ele sunt precum părţile feţei, care, având fiecare o capacitate proprie, nu sunt la fel nici între ele, nici cu întregul ale cărui părţi sunt. Dacă îţi menţii încă opinia de atunci, spune. Iar dacă vezi lucrurile cumva altfel, fă precizarea, fiindcă eu n-o să obiectez, dacă vei afirma acum ceva diferit. Căci nu m-aş mira, dacă ai spus asta atunci ca să mă pui la încercare”. d

„Eu susţin, Socrate, zice, că toate acestea sunt părţi ale virtuţii şi că patru din ele sunt destul de asemănătoare între ele, însă curajul e foarte diferit de toate. Iată cum vei şti că-i adevărat ce spun: vei descoperi mulţi oameni foarte nedrepţi, lipsiţi de pietate, foarte nestăpâniţi şi foarte neştiutori, şi totuşi în mod remarcabil de e curajoşi”.

„Stai puţin, zic. Se cuvine să examinăm ce spui. Pe cei curajoşi tu îi numeşti temerari97, sau altfel?”

„Da, şi îndrăzneţi, gata să înfrunte pericolele de care cei mulţi se tem.

„Bun, dar tu afirmi că virtutea e ceva frumos şi te înfăţişezi pe tine însuţi ca un învăţător a ceva frumos?”

„A ceva foarte frumos, că doar nu-s nebun!”

„Oare însă, zic, virtutea are o parte urâtă şi o alta frumoasă, sau e frumoasă în întregul ei?”

„E frumoasă în întregul ei, pe cât e cu putinţă”.

350 a „Ştii că sunt unii care se scufundă cu temeritate în puţuri?” „Bineînţeles, sunt scufundătorii”.

„Oare o fac pentru că se pricep, sau din alt motiv?”

„Pentru că se pricep”.

„Cine sunt acei temerari care luptă călare? Oare cei pricepuţi la călărie, sau cei nepricepuţi?”

„Cei pricepuţi”.

„Cine însă sunt temerarii la lupta cu scutul uşor? Sunt cei cunoscători în asta, sau cei necunoscători?”

„Sunt cei cunoscători. Şi la fel în toate, zice el, dacă cercetezi, cei cunoscători sunt mai temerari decât cei nepricepuţi, şi ei sunt b chiar mai temerari decât erau ei înşişi, înainte de a fi învăţat arta respectivă”.

„Însă, spun eu, vei fi văzut tu pe unii care, deşi ignoră toate aceste arte, arată totuşi temeritate în fiecare caz dintre ele?”

„Am văzut, zice, şi chiar pe unii arătând foarte multă temeritate!” „însă cumva aceşti temerari sunt şi curajoşi?”

„Curajul ar fi atunci, zice, ceva urât, deoarece oamenii aceştia sunt smintiţi”.

„În ce fel vorbeşti despre cei curajoşi? Oare nu-s /curajoşii/ cei temerari?”

„Şi acum spun asta”, zice.

e „Aşadar aceştia, care sunt temerari în acest mod, nu par curajoşi, ci smintiţi? Or, pe de altă parte, cei care sunt foarte cunoscători sunt şi cei mai temerari şi, fiind cei mai temerari, sunt şi cei mai curajoşi? Şi, conform acestui argument, înţelepciunea ar fi curaj?” 98 „Nu-i corect felul în care reaminteşti, Socrate, cele zise de mine şi răspunsul meu dat ţie. Într-adevăr, când m-ai întrebat dacă curajoşii sunt temerari, eu am fost de acord. Dar n-am fost întrebat dacă şi temerarii sunt curajoşi. Or, dacă m-ai fi întrebat atunci asta, ţi-aş fi spus că nu toţi sunt astfel”. Dar despre

curajoşi, cum ci că ei n-ar fi temerari – adică teza cu care am fost de acord –, nicăieri n-ai arătat că n-a fost un acord corect în ce-i priveşte. Apoi arăţi că cei cunoscători sunt mai temerari decât cei necunoscători – alţii fiind sau ei înşişi, şi cu asta consideri că sunt acelaşi lucru curajul şi înţelepciunea. Procedând în acest fel, ai putea admite că şi forţa şi înţelepciunea sunt totuna: căci mai întâi, dacă, procedând astfel, m-ai întreba dacă cei care au putere prin forţă /fizică/, eu aş fi de acord. Apoi, de asemenea aş fi de acord că cei care ştiu să lupte au e mai multă putere să lupte decât cei care nu ştiu, cât şi, după ce au învăţat să lupte, mai multă putere decât aveau ei înşişi înainte, însă, dacă eu am fost de acord aici, tu ai putea prin utilizarea aceloraşi argumente să susţii şi că, în virtutea acordului meu, înţelepciunea este forţă /fizică/. Or, nicăieri şi nici aici eu n-am fost de acord că cei puternici sunt cu forţă, ci numai că cei cu forţă sunt puternici. Într-adevăr, puterea şi forţa nu-s acelaşi lucru, ci prima, puterea, vine şi din cunoaştere, dar şi din nebunie şi din mânie, în 351 *a* timp ce forţa /fizică/ vine de la natură şi de la buna hrănire a corpului. La fel şi în cazul nostru: nu-i totuna temeritatea şi curajul. Astfel, curajoşii sunt temerari, însă nu toţi temerarii sunt curajoşi. Temeritatea se naşte la oameni dintr-o artă100, cât şi din mânie şi b nebunie, la fel ca şi puterea, în vreme ce curajul vine din natură şi dintr-o bună educare a sufletelor”.

XVII

Spun eu: „Susţii că unii oameni, Protagoras, au o viaţă bună, în timp ce alţii au o viaţă rea?”

E de acord.

„Crezi că un om ar putea trăi bine, dacă ar trăi cu supărare şi tristeţe?”

Neagă.

„Ei bine, dar dacă şi-ar fi sfârşit viaţa trăind plăcut, nu crezi că el astfel a trăit bine?”

„Ba da”.

„Prin urmare, a trăi plăcut e un bine, iar a trăi fără

plăcere e un rău?”

e „Dacă, cel puţin, omul ar extrage plăcere din lucrurile frumoase”, zice.

„Dar nu cumva şi tu, Protagoras, precum mulţimea, numeşti rele unele lucruri plăcute şi bune pe unele lucruri supărătoare? Vreau să zic: în măsura în care sunt plăcute, oare nu sunt în aceeaşi măsură şi bune, fără a lua în seamă altceva ce va decurge din ele? Şi, de asemenea, nu sunt rele în măsura în care sunt supărătoare?” „Nu ştiu, Socrate, zice, dacă pot să-ţi răspund la fel de univoc, precum tu întrebi, în sensul că toate cele plăcute sunt bune şi d /toate/ cele supărătoare sunt rele. Eu cred că-i mai sigur să-ţi răspund – nu numai relativ la acest răspuns, dar şi în raport cu tot restul experienţei mele de viaţă – că există printre cele plăcute lucruri care nu sunt bune, există iarăşi printre cele supărătoare unele care nu sunt rele şi, în al treilea rând, există şi unele care nu sunt nici rele, nici bune”. 101

„Nu numeşti plăcute lucrurile care au parte de plăcere sau produc plăcere?” întreb eu.

„Ba întru totul”, zice.

e „La asta mă refer, dacă ele nu sunt bune în măsura în care sunt plăcute, adică întreb dacă plăcerea ea însăşi nu-i bună”.

„Aşa cum tu spui de fiecare dată, Socrate, să cercetăm lucrul acesta şi, dacă cercetarea va confirma şi va arăta că plăcutul şi binele sunt totuna, vom cădea de acord; dacă nu, atunci vom mai discuta”.

„Oare, zic eu, tu vrei să conduci cercetarea, sau eu s-o conduc?” „E potrivit ca tu s-o conduci, căci tu ai propus tema”.

352 a „Atunci, zic eu, în felul următor ne-ar putea fi clară cercetarea: Să zicem că cineva, cercetând un om după aspect fie în privinţa sănătăţii, fie privitor la altă sarcină corporală, i-ar privi insului faţa şi mâinile, spunându-i: „Hai, dezgoleşte-ţi şi pieptul şi arată ţi spatele, pentru ca să examinez mai bine”. La fel şi eu doresc ceva

asemănător pentru cercetare. După ce am constatat cum te poziţionezi faţă de bine şi de plăcut, precum afirmi, doresc să spun ceva cam de acest fel: Hai, Protagoras, dezvăluie-mi şi punctul următor al concepţiei tale. Cum te poziţionezi faţă de ştiinţă? Oare şi pe ea b o vezi întocmai ca majoritatea oamenilor, sau altfel? Căci oamenii despre ştiinţă102 cred ceva de acest tip: că ea nu-i nici ceva puternic, nici ceva care conduce, nici ceva care comandă. Şi ei nu gândesc despre ea că ar fi astfel, ci că adesea, în situaţia în care omul are ştiinţă, nu ştiinţa îi comandă, ci altceva, uneori mânia, alteori plăcerea, alteori suferinţa alteori iubirea, de multe ori frica; ei inc tr-adevăr gândesc despre ştiinţă ca despre o slujnică, trasă încolo şi-ncoace de toate celelalte. Oare şi tu vezi lucrurile la fel, sau crezi că ştiinţa e frumoasă şi în stare să comande omului? Şi dacă cineva cunoaşte cele bune şi cele rele, crezi şi tu că n-ar putea fi învins de nimic, spre a face altceva decât ceea ce este cerut de către ştiinţă, şi socoteşti cugetarea capabilă să-l ajute pe om?”

„Aşa par lucrurile să stea, cum spui tu, Socrate; ar fi ruşinos pentru mine mai mult decât pentru oricine altul să afirm că înţelepciunea şi ştiinţa, dintre toate /însuşirile/ omeneşti, nu sunt aceea d cu puterea cea mai mare!”

„Frumos ce spui şi adevărat! zic eu. Ştii însă că mulţimea nu ne crede pe mine şi pe tine: ea afirmă că mulţi oameni, deşi cunosc ce este mai bun, nu vor să facă asta, deşi le stă în putinţă, ci fac altceva. Şi pe câţi i-am întrebat care să fie cauza acestui fenomen mi-au răspuns că cei care fac acele /rele/ le fac fiind învinşi de suferinţă ori siliţi de vreunul dintre afectele evocate de mine adineaori”.

„Multe şi nevrute spun oamenii, fără să aibă dreptate, Socrate?” zice.103

„Hai, încearcă împreună cu mine să-i convingi pe oameni şi să le explici în ce constă această experienţă, despre care ei vorbesc, e adică să fie înfrânţi de plăceri şi, din această cauză, să nu facă ce-i mai bine, chiar dacă

cunosc acest bine. Iar dacă noi le-am spune: «N-aveţi dreptate, oameni buni, ci vă înşelaţi», probabil că ne-ar întreba: «Protagoras şi Socrate, dacă această experienţă nu constă în a fi înfrânt de plăceri, atunci în ce constă şi ce anume voi spuneţi 353 ci că este ea? Spuneţi-ne!»”.

„Dar de ce, Socrate, suntem datori să cercetăm opinia mulţimii, care spune orice i-ar veni pe limbă?”

b „Gândesc, spun, că are rost asta, pentru a lămuri cum se raportează curajul la celelalte părţi ale virtuţii. Dacă deci ţi se pare potrivit să rămânem la înţelegerea noastră de adineaori – adică eu să conduc discuţia aşa cum eu cred că lucrurile se vor lămuri cel mai bine –, urmează-mă. Dar dacă nu vrei, o las baltă, dacă ţi-e pe plac”. „Nu te opri, zice. Mergi până la capăt aşa cum ai început?”

XVIII

e „Prin urmare, zic, dacă din nou ne-ar întreba: «Ce anume afirmaţi că este ceea ce noi am denumit *a fi înfrânt de plăceri*?», eu le-aş răspunde în felul următor: «Eu şi cu Protagoras vom încerca să vă explicăm: oare, oameni buni, susţineţi că vi se întâmplă adesea în asemenea situaţii ca, dominaţi de mâncare, băutură, sex, care sunt plăcute, totuşi să le înfăptuiţi, deşi ştiţi că ele sunt rele?» Ar fi de el acord, iar noi doi i-am întreba din nou: «Afirmaţi că ele sunt cumva rele, oare pentru că fiecare dintre ele furnizează plăcerea respectivă îndată şi e plăcută, sau pentru că ele produc pe mai târziu boli, sărăcie şi pregătesc alte asemenea necazuri? Sau chiar dacă n-ar produce nimic de acest fel în viitor şi dau numai bucurie, totuşi ele ar fi rele, deoarece îl fac /pe cel care le încearcă/ să se bucure oricum ar fi?» Oare ce altceva să credem că ei ar răspunde decât că ele sunt rele nu din pricina lucrării de moment a plăcerii în sine, ci din pricina consecinţelor mai târzii – boli şi altele?”

e „Eu cred, zice Protagoras, că mulţimea astfel ar răspunde”.

„Însă /acele plăceri/, când produc boli, produc suferinţe; şi când produc sărăcie, produc suferinţe?

Presupun că mulţimea ar fi de acord”.

Protagoras încuviinţează.

354 a „«Atunci, oameni buni, oare, precum afirmăm eu şi cu Protagoras, vi se pare şi vouă că din niciun alt motiv nu sunt ele rele în afară de acela că au la capăt suferinţe şi că ne lipsesc de alte plăceri?» Ar fi de acord?”

Ni s-a părut amândurora că da.

„Însă, dacă i-am întreba din nou, privind aspectul opus: «Oameni buni, voi care afirmaţi că unele lucruri bune te fac să suferi, oare nu vă referiţi la unele de acest tip, precum exerciţii de gimnastică, campanii militare, îngrijiri medicale realizate prin cauterizări, operaţii, medicamente şi interdicţie la mâncare, dat fiind că acestea sunt bune, deşi produc suferinţe?» Ar accepta?”

E de acord.

„«Oare de asta le numiţi bune, fiindcă pe moment produc dureri şi chinuri maxime, sau fiindcă pe mai târziu din ele rezultă sănăb tate, buna condiţie a corpului, salvarea cetăţilor, stăpânirea asupra altora şi averi?» Cred că ar accepta.

E de acord.

„«Sunt ele bunuri din alt motiv în afară de acela că au la capăt plăceri, cât şi îndepărtarea de dureri şi evitarea acestora? Sau puteţi indica o altă finalitate, la care să priviţi, când le numiţi bune, în afară e de plăceri şi dureri?» Ei ar nega existenţa unei alte finalităţi, cred”.

„Nu cred /că există o altă finalitate/”, zice Protagoras.

„«Rezultă că voi urmăriţi plăcerea ca fiind un bine şi fugiţi de durere ca fiind un rău?»” 104

E de acord.

„«Prin urmare, voi consideraţi că ea, suferinţa, e un rău şi că plăcerea e un bine, dat fiind că socotiţi bucuria însăşi drept un rău în momentul când vă va lipsi de plăceri mai mari decât acelea pe care ea însăşi vi le aduce, ori când vă pregăteşte suferinţe mai mari decât plăcerile cuprinse în ea. Fiindcă, dacă aţi numi bucuria un d rău

dintr-un alt motiv, având privirea aţintită spre o altă finalitate, aţi putea să ne spuneţi asta şi nouă; însă nu veţi avea cum s-o faceţi.»”.

„Nici mie nu mi se pare că ei ar fi în stare”, zice Protagoras.

«Nu-i acelaşi mod /de a vedea lucrurile/ şi când e vorba despre faptul în sine de a suferi? îl numiţi pe el bun atunci când fie alungă suferinţe mai mari decât cele aflate în el însuşi, fie pregăteşte e plăceri mai mari decât suferinţele? Căci, dacă voi aţi privi spre o altă finalitate decât aceea indicată de mine, atunci când numiţi bun faptul de a suferi în sine, ne-aţi putea spune şi nouă; dar nu aveţi cum.»”.

„Adevărat”, zice Protagoras.

„Iarăşi, m-aţi putea întreba, oameni buni, «Din ce pricină vorbeşti atât de mult şi de felurit despre acest subiect?» «Să am iertare, aş spune: mai întâi nu-i uşor de lămurit ce anume este condiţia pe care voi o denumiţi a *fi învins de plăceri*. Apoi, toate lămuririle atârnă de acest punct. Însă şi acum mai e posibil să retractaţi, dacă puteţi cumva afirma că binele e altceva decât plăcerea sau că răul e altceva decât durerea. Sau vă e de ajuns să vă trăiţi viaţa plăcut, fără 355 a dureri? 105 Or, dacă vă e de ajuns şi nu puteţi indica altceva ca fiind bun sau rău, care să nu aibă la capăt plăcerea, respectiv durerea, ascultaţi şi ceea ce urmează: Eu susţin că, dacă lucrurile stau aşa la voi, devine de tot râsul să spuneţi că omul, deşi cunoaşte adesea lucrurile rele, anume că sunt rele, totuşi le face, fiindu-i cu putinţă să nu le facă, deoarece e purtat şi ameţit de plăceri. Şi iarăşi spus neţi că, deşi omul cunoaşte lucrurile bune, nu vrea să le facă din cauza plăcerilor de moment, fiind învins de ele.

Că asemenea afirmaţii sunt de tot râsul va deveni evident dacă nu ne vom folosi de mai multe cuvinte – *plăcut* şi *dureros*, respectiv *bine* şi *rău* –, ci, de vreme ce două au apărut că exprimă aceste experienţe, să le denumim şi cu două nume: mai întâi, /să folosim/ cuvintele

bine şi *rău* şi apoi pe cele de *plăcut* şi *dureros.106* Considec rând astfel lucrurile, să spunem că, deşi omul cunoaşte că relele sunt rele, totuşi el le face. Dacă, prin urmare, cineva întreabă «din ce cauză?», vom spune «fiindcă e învins». «Învins de cine?» ne va întreba acela. Or, noi nu mai avem voie să spunem «de plăcere», căci am substituit numele de «plăcere» cu cel de «bine». Vom răspunde zicând că «e învins». «De cine?» va insista. «De bine, pe Zeus», vom răspunde. Iar dacă cel care întreabă s-ar întâmpla să fie obrază ale, ne va râde în faţă şi va zice: «Spuneţi un lucru ridicol, anume că cineva face fapte rele, deşi ştie că sunt rele şi nu trebuie să le facă, deoarece e învins de cele bune! Aşadar, /îl declaraţi învins de cele bune/ când cele bune nu sunt demne să le biruie pe cele rele în voi, sau când sunt demne?» «E limpede, vom răspunde, că /îl declarăm învins de cele bune/ când cele bune nu sunt demne /să biruie/. Altfel n-ar păcătui omul despre care spunem că-i supus plăcerilor.» Atunci, probabil, celălalt va zice: «Din ce motiv cele bune sunt mai puţin demne /să biruie/ decât cele rele, ori cele rele mai puţin demne decât cele bune? E vreun alt motiv decât acela că unele sunt mai mari, iar altele mai mici, ori unele mai numeroase, iar altele mai puţine?» Nu vom putea spune altceva decât că acesta ce motivul. «E clar, deci, va spune, că înţelegeţi prin *a fi învins* a avea rele mai mari în loc de bunuri mai mici.» Aşa stau lucrurile aici.

Dar să considerăm din nou celelalte nume, «plăcut» şi «dureros», în aceleaşi situaţii: să spunem că omul face – mai înainte ziceam că rele – acum să spunem că face lucruri dureroase, ştiind că sunt dureroase, fiind învins de cele plăcute, fiind clar că acestea nu sunt demne să biruie. Or, ce altă demnitate are plăcerea faţă de sufe356 arinţă, decât excesul şi lipsa uneia faţă de alta? Asta înseamnă că unele sunt mai mari, respectiv mai mici faţă de celelalte, ori mai numeroase, respectiv, mai puţine, ori mai intense, respectiv, mai puţin intense.

Dar cineva ar putea spune: «Însă, Socrate, e o mare

deosebire între plăcutul de moment şi plăcutul şi durerosul de mai târziu!» Aş răspunde că ele nu se deosebesc prin nimic altceva în afară de plăcere şi durere. «Ci, precum un om priceput la cântărit, aşază tu b laolaltă plăcerile, aşază-le şi pe dureri şi, odată ce le-ai pus pe cântar pe cele îndepărtate şi pe cele apropiate, arată-ne care dintre ele sunt mai mari. Într-adevăr, dacă le vei cântări pe cele plăcute în raport cu cele plăcute, întotdeauna va trebui să le accepţi pe cele mai mari şi mai numeroase; dacă le vei cântări pe cele dureroase în raport cu cele dureroase, le vei accepta pe cele mai mici şi mai puţine la număr. Iar dacă le vei raporta pe cele plăcute la cele dureroase, în cazul când cele dureroase sunt depăşite de cele plăcute – fie că cele apropiate sunt depăşite de cele îndepărtate, fie că cele îndepărtate de cele apropiate –, fapta trebuie săvârşită în cazul când se întâmplă acest lucru. Dar dacă cele plăcute sunt depăşite e de cele dureroase, fapta nu trebuie săvârşită. Stau lucrurile altfel, oameni buni?» aş întreba. Cu siguranţă că ei n-ar putea spune că stau altfel.

Iar dacă stau astfel, voi spune: «Răspundeţi-mi la întrebarea următoare: Se înfăţişează vederii voastre aceleaşi mărimi, de aproape mai mari şi de departe mai mici, sau nu?» Vor zice că da. «Şi la fel şi cele groase şi cele numeroase? 107 Şi aceleaşi sunete par mai puternice de aproape şi mai slabe de departe?» Vor aproba. «Dacă d atunci viaţa bună ar consta în a practica şi a accepta lungimile mari /în realitate/, cât şi în a evita şi a nu practica lungimile mici, care ne-ar fi salvarea în viaţă? Oare arta măsurării108, sau puterea aparenţei? Nu cumva aceasta din urmă ne face să greşim şi să considerăm aceleaşi lucruri ba într-un fel, ba într-altul, şi să ne răzgândim în ceea ce facem şi în alegerea celor mari şi a celor mici? Or, procedura măsurării ar putea lipsi asemenea năluciri de orice putere e şi, arătând adevărul, ar da linişte sufletului deţinător al adevărului şi l-ar putea salva în viaţă. Oare ar fi de acord oamenii că măsurarea, sau altceva ne-ar putea salva pe noi?»”.

Protagoras/ e de acord /că măsurarea/.

„Bun, dar dacă salvarea noastră în viaţă ar consta în alegerea imparului şi a parului, atunci când ar trebui ales corect care-i mai mare şi când trebuie ales ce-i mai mic – sau un /număr/ în sine sau un număr faţă de altul – fie că el ar fi aproape ori departe, ce ne-ar 357 a putea salva în viaţă? Oare nu o ştiinţă? Şi nu-i ea o ştiinţă anume, a măsurării, fiindcă ea este arta care are ca obiect excesul şi lipsa? Dar, fiindcă priveşte şi imparul, şi parul, este ea alta decât aritmetica? Oamenii ar fi de acord cu noi, sau nu?”

Protagoras crede că ei ar fi de acord.

„«În regulă, oameni buni? Deoarece ne-a apărut că salvarea vieţii b rezidă în alegerea justă a plăcerii şi a durerii – relativ la ce-i mai mult şi mai puţin /în ele/, la ce-i mai mare şi mai mic, la mai departe şi mai aproape –, oare nu se înfăţişează alegerea justă drept o procedură de măsurare, constând ea într-o cercetare a excesului, a lipsei şi a egalităţii unor /plăceri şi dureri/ faţă de celelalte?»”.

„E necesar”.

„«Dar, dacă-i vorba despre o procedură de măsurare, e necesar deci să fie o artă şi o ştiinţă.» Vor fi de acord. «Vom cerceta altă dată ce fel de artă şi de ştiinţă este ea. Ajunge pentru expunerea noastră atât, că avem de-a face cu o ştiinţă pe care eu şi Protagoras trebuie s-o expunem ca să răspundem la întrebările pe care ni le-aţi pus. Dacă vă amintiţi, aţi pus o întrebare atunci când aţi fost de e acord că nimic nu-i mai puternic decât ştiinţa, ci că ea domină întotdeauna, oriunde ar fi, şi peste plăcere şi peste toate cele; voi însă aţi afirmat că adesea plăcerea îl domină şi pe omul cu ştiinţă.» Or, fiindcă noi n-am fost de acord cu voi, ne-aţi întrebat: «Protagoras şi Socrate, dacă nu există această experienţă, *să fii înfrânt de plăcere*, oare despre ce este vorba şi ce spuneţi voi că se petrece? Spuneţi-ne.» «Or, dacă atunci v-am fi spus la repezeală că e vorba despre neştiinţă, aţi fi râs de noi. Acum însă, dacă veţi mai râde de d noi, veţi râde de voi înşivă: căci aţi fost de acord că din lipsă de ştiinţă greşesc oamenii – când greşesc – în

alegerea plăcerilor şi a durerilor; astea sunt lucrurile bune şi cele rele. Şi nu numai că din lipsă de ştiinţă /la modul general/, dar, în plus, conform acordului vostru anterior, ei /greşesc/ din lipsă de o ştiinţă a măsurării. Iar fapta greşită din lipsă de ştiinţă ştiţi şi voi că din neştiinţă se înfăpe tuieşte, astfel încât iată ce înseamnă *să fii înfrânt de plăcere*: *maxima neştiinţă*. Pe ea Protagoras, aici de faţă, afirmă că o vindecă, la fel precum afirmă şi Prodicos, şi Hippias. Cât despre voi, fiindcă socotiţi *că a fi înfrânt de plăcere* constă în altceva decât în neştiinţă, nici voi înşivă nu vă duceţi la învăţătorii acestor lucruri, adică la sofiştii de aici, nici pe copiii voştri nu vi-i trimiteţi la ei, ca şi când acestea nu s-ar putea învăţa, ci, preocupându-vă de bani şi nevrând să le daţi bani sofiştilor, o duceţi rău şi în privat, şi în afacerile publice.»

Iată ce am răspunde celor mulţi. Pe voi însă, Hippias şi Prodi358 a cos, vă întreb împreună cu Protagoras – să fie o luare de poziţie comună a voastră: oare vi se pare că am dreptate, sau că mă înşel?”

Toţi se arată pe deplin convinşi că spusele mele sunt adevărate.

„Sunteţi de acord, deci, zic eu, că plăcutul înseamnă bine şi suferinţa – rău. Fac apel la Prodicos cu distincţiile lui între termeni: fie că-i zici «plăcut», fie «suav», fie «desfătător», fie în orice mod şi b oricum vrei să denumeşti asemenea /afect/, dragă Prodicos, răspunde-mi la ceea ce vreau un răspuns!”

Prodicos râde şi se arată de acord, la fel ca şi ceilalţi.109

XIX

„Ei bine, domnilor, spun eu, ce ziceţi de lucrul următor? Toate acţiunile care au în vedere asta – a trăi fără dureri şi plăcut – nu sunt ele frumoase [şi folositoare]? Iar fapta frumoasă nu-i bună şi folositoare?” încuviinţează /Protagoras/.

„Dacă aşadar plăcutul e binele, nimeni nu va face anumite lucruri, atunci când fie ştie, fie gândeşte că există

altele posibile şi mai bune decât cele pe care le face, fiindu-i îngăduit totodată să le e facă pe acelea mai bune. De asemenea, nici a fi învins de sine însuşi nu-i altceva decât neştiinţă, nici a se învinge pe sine însuşi nu-i altceva decât ştiinţă, înţelepciune". 110

Toţi sunt de acord.

„Bun, dar numiţi următorul lucru *neştiinţa*: a avea o opinie falsă şi a se înşela în legătură cu lucruri de mare valoare?"

Şi asta a fost aprobat de toţi.

„Prin urmare, nimeni, de bunăvoie, nu se îndreaptă spre ceea ce crede că e rău şi nici nu-i dat, pare-se, firii omeneşti să vrea să d se îndrepte spre ceea ce crede că-i rău, în loc de bine. Şi nimeni, când e nevoit să aleagă între două rele, nu-l alege pe cel mai mare, dacă e cu putinţă /să-l aleagă pe/ cel mai mic".

Aprobăm cu toţii toate astea.

„Bun, zic eu, daţi un sens cuvintelor «teamă» şi «frică», şi anume acela pe care şi eu îl dau? Ţie îţi vorbesc, Prodicos. Eu înţeleg prin ele e o anumită aşteptare a unui rău, fie că o numiţi «teamă» ori «frică»".

Protagoras şi Hippias sunt de acord că asta înseamnă „teamă" şi „frică", însă Prodicos e de acord cu sensul lui „teamă", dar nu şi cu cel al lui „frică".

„Nu asta contează, Prodicos, spun, ci lucrul următor: sunt adevărate cele spuse mai înainte, anume că niciun om nu va vrea să se îndrepte spre lucrurile de care îi e teamă, atunci când îi e cu putinţă să se îndrepte spre cele de care nu-i e teamă? Sau e imposibil să vrea asta, dacă ne bazăm pe premisele cu care am fost de acord? Căci el e de acord că lucrurile de care îi e teamă sunt rele; or, nimeni /am fost de acord/ nu se îndreaptă de bunăvoie spre aşa ceva, nici nu acceptă asta.

Toţi încuviinţează şi asta.

„Aşa stând lucrurile, spun, Prodicos şi Hippias, e cazul ca Pro359 tagoras să ne justifice corectitudinea afirmaţiei sale de la început – nu mă refer la ceea ce a spus

chiar la început de tot: atunci zicea că, existând cinci părţi ale virtuţii, niciuna nu-i la fel cu alta, ci fiecare are propria capacitate. Nu la asta mă refer, ci la ceea ce a spus mai târziu, anume că patru părţi sunt aproximativ asemănătoare între ele, dar că una – curajul – e foarte diferită de celelalte; şi a mai zis că eu voi înţelege asta având următoarea dovadă: «Vei găsi, b Socrate, oameni foarte lipsiţi de pietate şi foarte nedrepţi, foarte neruşinaţi şi foarte neştiutori, şi totuşi foarte curajoşi. Asta te va face să înţelegi că există o mare deosebire între curaj şi celelalte părţi ale virtuţii.» Am fost atunci, imediat, uimit de acest răspuns şi încă mai mult am fost după ce am parcurs împreună cu voi chestiunea. L-am întrebat dacă pe cei curajoşi îi numeşte temerari…”

„Da, şi îndrăzneţi”, zice.

„Îţi aminteşti, Protagoras, că acesta a fost răspunsul tău?” e încuviinţează.

„Ei bine, spune-ne, zic eu, în ce fel de situaţii spui că-şi arată îndrăzneala cei curajoşi? Oare în cele unde îndrăznesc cei laşi?”

Neagă.

„Atunci, în altele?”

„Da”, zice.

„Oare cei laşi se îndreaptă către lucrurile unde temeritatea nu costă, în vreme ce curajoşii se îndreaptă către ceea ce-i înfricoşător?”

„Aşa spune lumea, Socrate”.

„Ai dreptate, zic. Dar eu nu asta întreb, ci vreau ca tu să-mi spui în ce fel de situaţii îşi arată îndrăzneala cei curajoşi. Oare ei se d îndreaptă spre ceea ce-i înfricoşător, în caz că-l consideră astfel, sau nu?”

„Asta e imposibil, zice, potrivit cu cele demonstrate de tine adineaori”.

„Şi aici ai dreptate. Încât, dacă demonstraţia a fost corectă, nimeni nu se îndreaptă spre ceea ce consideră că e înfricoşător, odată ce s-a vădit că a fi înfrânt de sine însuşi înseamnă neştiinţă”.

E de acord.

„Prin urmare, toţi oamenii – şi laşii, şi curajoşii – se îndreaptă spre situaţiile unde le dă mâna să fie îndrăzneţi şi, cel puţin în acest e sens, atât laşii, cât şi curajoşii se îndreaptă spre acelaşi lucru”.

„Dar bine, Socrate, de fapt lucrurile stau cu totul pe dos, iar laşii şi curajoşii se îndreaptă spre lucruri diferite! De exemplu, unii vor să meargă la război, ceilalţi nu vor”.
111

Zic eu: „Oare merg /considerând că mersul la război/ e ceva frumos, sau urât?”

„Ceva frumos”, zice.

„Dar am convenit mai înainte că, dacă e frumos, e şi bun. Căci am convenit că toate faptele frumoase sunt bune”.

„Adevărat şi rămân la această părere”.

„Însă la care dintre oameni te referi când spui că nu vor să 360 a meargă la război, deşi mersul la război e frumos şi bun?”

„La cei laşi”, spune.

„Dar dacă acţiunea aceasta e frumoasă şi bună, e şi plăcută?”

„S-a convenit asta”, zice.

„Cumva laşii, în cunoştinţă de cauză, nu vor să meargă la ceea ce-i mai frumos, mai bun şi mai plăcut?”

„Dacă am admite aşa ceva, spune el, am distruge tot ceea ce am convenit mai înainte”.

„Atunci ce spui despre omul curajos? Nu se îndreaptă el spre ceea ce-i mai frumos, mai bun şi mai plăcut?”

„Suntem obligaţi să fim de acord”, zice.

b „Aşadar, în general, cei curajoşi nu au frici urâte, atunci când le e frică, nici nu au temerităţi urâte?”

„Adevărat”.

„Dar dacă nu sunt urâte, nu sunt cumva frumoase?”

E de acord.

„Însă dacă sunt frumoase, sunt şi bune?”

„Da.

„Însă laşii, nesăbuiţii şi nebunii, invers, vor avea frici urâte şi temerităţi urâte?”

Aprobă.

„Însă temerităţile lor urâte şi rele au altă cauză decât neştiinţa şi ignoranţa?”

„Aşa este”, zice.

„Însă numeşti laşitate sau curaj ceea ce-i face pe laşi să fie laşi?” e

„Laşitate, desigur”, zice.

„Dar n-au apărut ei a fi laşi din cauza neştiinţei despre cele înfricoşătoare?”

„Cu siguranţă”, zice.

„Prin urmare, ei sunt laşi din cauza acestei neştiinţe?”

E de acord.

„Or, ai acceptat că ei sunt laşi din cauza laşităţii?”

Aprobă.

„Înseamnă că laşitatea ar fi neştiinţa despre cele ce sunt şi nu sunt înfricoşătoare?”

A dat din cap că da.

„Însă, spun eu, curajul este contrar laşităţii”. d

E de acord.

„Atunci ştiinţa celor înfricoşătoare şi neînfricoşătoare e contrară neştiinţei privitoare la acestea?”

Şi aici încuviinţează cu capul.

„Iar neştiinţa despre ele e laşitatea?”

Greu de tot dă şi aici din cap, semn că da.

„În concluzie, ştiinţa, înţelepciunea despre cele înfricoşătoare şi cele neînfricoşătoare e curajul, fiind ea contrară neştiinţei privitoare la ele?” 112

În acest punct, Protagoras nu mai vrea să încuviinţeze, ci tace.

Eu spun: „Ei, Protagoras, nici nu aprobi ceea ce te întreb, nici nu dezaprobi?”

e „Tu însuţi trage concluzia”, zice.

„Un singur lucru, zic eu, te mai întreb: dacă, la fel ca la început, mai consideri că există unii oameni foarte

neştiutori şi totuşi foarte curajoşi”.

„Mi se pare, Socrate, că ţii cu tot dinadinsul să-ţi răspund, doar ca să mă învingi! Am să-ţi fac hatârul atunci şi am să spun că, în baza celor convenite, asta-i cu neputinţă”.

XX

„Nu întreb toate astea, zic eu, decât cu un singur rost: vreau să cercetez chestiunea virtuţii şi ce anume e lucrul acesta, virtutea. Căci 361 a ştiu că, odată ce el ar deveni limpede, s-ar lămuri perfect şi chestiunea cealaltă în legătură cu care şi eu, şi tu am lungit mult vorbele, eu susţinând că virtutea nu poate fi învăţată, tu – că poate fi. Însă mie îmi apare că finalul discursurilor noastre e ca un om care ne acuză şi râde de noi; dacă ar prinde glas, ne-ar zice: «Stranii oameni sunteţi, Socrate şi Protagoras: tu, Socrate, ai susţinut întâi că virtutea nu se poate învăţa, dar acum te grăbeşti către o concluzie b opusă, încercând să demonstrezi că toate cele sunt ştiinţă – şi dreptatea, şi cuminţenia, şi curajul, caz în care s-ar arăta cel mai bine că virtutea se poate învăţa. Căci dacă virtutea ar fi altceva decât ştiinţă, după cum Protagoras încearcă să spună, în mod limpede ea n-ar putea fi învăţată. Însă, în fapt, dacă ea va apărea că e cu totul ştiinţă, aşa cum tu insişti să arăţi, Socrate, va fi uimitor dacă n-ar putea fi învăţată. În schimb, Protagoras a admis e mai întâi că ea poate fi învăţată, dar acum dă impresia unui om care insistă să susţină contrariul – anume că virtutea se arată a fi aproape orice mai curând decât ştiinţă; iar în acest caz ea n-ar putea fi învăţată mai deloc.» 113

Eu, dragă Protagoras, examinând toate aceste lucruri grozav de tulburate şi întoarse cu capul în jos, îmi dau toată silinţa să lămuresc lucrurile; mi-aş dori ca noi, parcurgând chestiunea, să luăm urma virtuţii, ca să aflăm ce este ea; şi apoi iarăşi să cercetăm dacă ea poate, ori nu, îl învăţată, ca nu cumva acel Epimeteu să ne inducă în eroare de multe ori, înşelându-ne în cercetare, după cum d nu s-a preocupat de noi când a distribuit darurile, aşa cum

povesteşti tu. Într-adevăr, în mit mi-a plăcut mai mult Prometeu decât Epimeteu.114 De /exemplul celui dintâi/ mă folosesc deci şi acţionez în toate privinţele, fiind prevăzător115 în legătură cu viaţa mea întreagă. Şi, aşa cum am spus şi la început, dacă tu ai vrea, aş cerceta aceste chestiuni laolaltă cu tine.

Protagoras: „Eu unul, Socrate, îţi laud silinţa, laud şi felul cum s-a desfăşurat discuţia. Şi cred că, după cum nu sunt lipsit de alte e calităţi, nu sunt deloc niciun ins invidios; multora le-am spus despre tine că te apreciez cel mai mult printre oamenii pe care i-am întâlnit, şi mai ales printre cei de vârsta ta. Şi n-aş fi mirat dacă te-ai număra cândva printre oamenii celebri pentru înţelepciune. Dar despre astea, dacă vrei, vom mai vorbi altă dată. Acum însă e momentul să ne îndeletnicim şi cu altceva”.

„Asta trebuie să facem, zic eu, dacă crezi. Şi pentru mine a sosit 362 a demult momentul să plec unde v-am spus, dar am rămas, ca să-i fac plăcere onorabilului Callias116”.

Odată încheiată discuţia, ne despărţim.

LACHES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ[33]

I. Caracterizându-l succint pe Socrate, Aristotel spune: „Socrate se ocupa cu problemele etice, dar deloc cu întreaga natură; totuşi, în cadrul acestor probleme, el căuta universalul şi, primul, şi-a îndreptat mintea către problema definiţiei” (ARISTOTEL, I, 6). Cititorul se poate întreba: care ar putea fi legătura dintre cele două domenii de interes pentru Socrate? Căci, la prima vedere, ele par destul de îndepărtate: este vorba de etică, pe de o parte, de logică, de partea cealaltă. Or, lectura dialogurilor „socratice” ale lui Platon – iar *Laches* reprezintă un exemplu minunat – oferă o lămurire, introducând un al treilea termen care leagă eticul de logic: problema *educaţiei*. Iată în ce fel:

33 Vezi ALLEN 2; PO, 1 (Dan Sluşanschi); POR, 1; POB, 2 (Alfred Croiset); FRIEDLÄNDER.

Nimeni – şi cel mai puţin Socrate – nu poate nega faptul că bunii militari Laches şi Nicias sunt nişte oameni curajoşi. Întrebarea este însă dacă ei pot să-i educe să fie la fel şi pe alţii – de exemplu pe feciorii a doi prieteni, cetăţeni de ispravă şi de familie bună, Lysimachos şi Melesias. Or, crede Socrate, pentru a fi un bun învăţător este necesar în prealabil *să ştii ce este acel lucru* pe care vrei să-l predai altora, nefiind suficient să fii un simplu deţinător al abilităţii sau calităţii respective: „Atunci nu ne trebuie asta – să ştim ce este virtutea? Căci dacă n-am şti chiar deloc ce este virtutea, în ce fel am putea să-l sfătuim pe cineva cum s-o dobândească cât mai bine?” spune el. Aşadar, iată legătura dintre problema definiţiei şi etică: nu poţi preda cuiva virtutea în general, respectiv curajul, în cazul particular din *Laches*, fără a şti mai întâi să-l defineşti: iar definiţia, pentru a răspunde corect la întrebarea *ce este* X? trebuie să îndeplinească anumite condiţii: a) să nu fie o enumerare descusută de cazuri; b) să acopere toate cazurile relevante; c) să le acopere în exclusivitate numai pe ele; d) să rezulte în urma ei că abilitatea sau calitatea respectivă e o *artă* sau o *ştiinţă*, fiindcă – aşa cum am văzut şi în *Protagoras* – numai artele sau ştiinţele pot fi învăţate şi predate cu folos.

Or, ce se constată în *Laches*? într-adevăr, ambii generali – Laches şi Nicias – sunt oameni de valoare şi curajoşi. Sigur, nu sunt la fel sub raportul firii: primul e mai aplecat spre chestiunile practice, în timp ce al doilea e mai reflexiv. Din acest punct de vedere, e semnificativ că primul îl cunoaşte pe Socrate numai după comportamentul lui brav din timpul retragerii dezastruoase de la Delion; în schimb, al doilea a făcut deja, altă dată, experienţa *élenchos-ului* socratic. Laches cunoaşte deci un Socrate practic, Nicias – pe unul al dialogului, aflându-se astfel mai sus pe scara cunoaşterii decât celălalt. Dar întregul, solidaritatea dintre practic şi dialogic, prezentă la Socrate, le scapă amândurora. Poate de aceea, niciunul nu reuşește să definească curajul respectând condiţiile de mai sus.

Unul, Laches, vede în curaj mai ales o tărie de caracter, dar nu poate da seamă de elementul reflexiv din curaj, care i se arată ba prezent, ba absent; celălalt, Nicias, îl vede mai bine pe acesta din urmă, identificându-l cu o ştiinţă a primejdiilor, dar pierde diferenţa specifică dintre curaj şi restul virtuţilor, ceea ce transformă curajul într-un fel de ştiinţă universală a lucrurilor bune. Dar poate că, de fapt, nici nu este o aşa de mare diferenţă specifică între virtuţi, ci ele însele sunt solidare, poate în sensul de a fi nişte nume diferite pentru o aceeaşi realitate, aşa cum se sugerase în *Protagoras*. Oricum, niciunul dintre ei nu se va califica drept un bun educator al curajului. Nici chiar Socrate, mai tânăr decât interlocutorii săi, nu va putea lămuri lucrurile, recunoscând că nu are o bună înţelegere a curajului.

Şi pe drept, căci curajul – aşa cum s-a văzut deja în *Protagoras*, dar şi în *Alcibiade I* – pune probleme serioase raţionalismului socratic, la care, de altfel, Nicias apelează explicit: indiscutabil, există un element reflexiv în curaj. De aceea acţiunea nesăbuită cu ignorarea pericolelor e numai temeritate, nu curaj. Dar nu poate fi neglijat niciun element iraţional, pasional din curaj, care te face să rişti împotriva unui calcul prea exact al pericolelor anticipate. Căci cel prea prudent ajunge să semene cu un laş. Abia mai târziu, în *Republica*, *42 gb-o*, Platon va defini curajul drept „păstrarea opiniei despre primejdii, dobândită în timpul educaţiei legale” din Cetatea sa. Se observă că, de data aceasta, curajul este raportat nu la raţiune, ci la *opinia justă*, dobândită din copilărie prin educaţie şi înscrisă ferm în elementul intermediar, pasional al sufletului, *thymos-ul*, prin tehnici educative infra-raţionale (mituri, exerciţii, probe, răsplăţi, pedepse). Or, *thymos-ul*, intermediarul, este absent în faza creativă timpurie a lui Platon, aşa cum nici despre opinia justă, intermediară între ştiinţă şi neştiinţă, nu se vorbeşte deocamdată.

2. Altminteri, acest relativ scurt dialog dramatic este o mică bijuterie literar-psihologică: personajele – mai întâi

cei doi părinţi îngrijoraţi pentru educaţia copiilor lor, apoi cei doi militari, Laches şi Nicias, care se tachinează unul pe altul – sunt admirabil caracterizate. Amuză uimirea lui Lysimachos, care descoperă că vecinul lui, Socrate, cu al cărui tată a fost vechi prieten de familie, este „acel" Socrate despre care vorbesc cu admiraţie fiii lui. Ne încântă mai ales contrastul psihologic dintre volubilul Lysimachos şi taciturnul Melesias, pe de o parte, dar şi cel prezentat în cheie umoristică, dintre Laches şi Nicias, primul dându-se drept un tip simplu şi dintr-o bucată, căruia nu-i plac fumurile prea intelectuale ale celui de-al doilea. Socrate intervine grijuliu între cei doi, aparent împăcându-i, totuşi luând cumva, discret, partea lui Laches împotriva lui Nicias; acesta, prea sigur de ştiinţa sa, mai înainte încercase să şi-l atragă pe Socrate de partea sa, invocând faptul că filosoful însuşi identificase adesea virtutea cu o ştiinţă.[34] în final, fiecare are satisfacţia răutăcioasă să vadă că nici celălalt nu s-a dovedit mai rezistent decât sine înaintea *élenchos-ului socratic*, pe care, mai înainte, Nicias îl descrisese cu acuitate. Cât despre amicii lor, taţii Lysimachos şi Melesias, ei au rămas deocamdată fără „profesori de curaj" pentru băieţii lor; de aceea ei înşişi, deşi mai vârstnici, vor trebui să „meargă la şcoală" din nou.

3. Ambii generali, crede Debra Nails, erau cu vreo cinci-şase ani mai în vârstă decât Socrate, care, la data când ar fi avut loc dialogul, 424 (NAILS, 387), avea 45 de ani. Laches, originar din dema Aixione, mai irascibil şi cam cârcotaş, a fost ales de mai multe ori general (*strategos*). A fost acuzat de proastă conducere de demagogul Cleon în 423, dar achitat. În 424 e alături de Socrate în timpul retragerii dezastruoase de la Delion şi-i atestă curajul. Moare în 418, în timpul bătăliei de la Mantineea. Rivalul lui în dialog, Nicias, celebru şi pentru bogăţia sa, obţinută dintr-o mină de argint, i s-a opus şi el lui Cleon. Şi el a fost

34 în Charmides, Critias încercase aceeași tehnică de preluare a unei teze socratice.

ales general de mai multe ori şi era renumit pentru prudenţa sa, considerată uneori excesivă. (în termenii săi din dialog, curajul său consta în aceea că prevedea prea bine primejdiile viitoare ca să rişte un angajament decisiv.) A negociat un armistiţiu cu spartanii în 423, care a durat până în 416. Deşi s-a opus expediţiei din Sicilia, a fost numit unul dintre cei trei generali ai acestei aventuri în care nu credea. După dezertarea lui Alcibiade şi moartea colegului Lamachos rămâne singur şi, din cauza nehotărârii sale, are o contribuţie majoră la pieirea armatei. A rămas celebră încrederea sa mai mare, într-un moment critic, într-un ghicitor în stele decât în arta militară – ceea ce a condus la dezastru şi în final la moartea sa, fiind executat de siracuzani. Pesemne că la acest episod face aluzie Platon, atunci când în *Laches*, 199 a, îl pune pe Socrate să-i declare sentenţios: „Legea ordonă… ca generalul să-l conducă pe ghicitor şi nu ghicitorul pe general”.

LACHES

[despre curaj; dialog maieutic]

LYSIMACHOS MELESIAS NICIAS LACHES SOCRATE UN COPIL

I

178 a lysimachos: Nicias şi Laches, l-aţi văzut pe omul în armură cum a luptat. Dar motivul pentru care v-am invitat să priviţi spectacolul împreună cu mine şi cu Melesias nu vi l-am spus atunci când v-am invitat; acum însă vi-l vom spune. Căci socotim că trebuie să vorbim deschis faţă de voi. Într-adevăr, sunt unii care râd de astfel de lupte, iar dacă cineva le cere un sfat, nu spun ceea ce gândesc, ci, b intuind ceea ce vrea cel care le cere sfatul, îi spun altceva, contrar propriei opinii. Noi însă credem că voi sunteţi şi cu totul competent, şi că, aşa fiind, vă veţi spune sincer opinia; de aceea, vă cerem să ne sfătuiţi privitor la chestiunile pe care vi le vom împărtăşi. Lu

179 a crul despre care am făcut această lungă introducere este următorul:

lată-i aici pe fiii noştri: acesta este fiul lui Melesias, chemat, după bunicul său, Tucidide, iar acesta e fiul meu.1 Şi el poartă numele bunicului, al tatălui meu: îl cheamă Aristide. Ne-am gândit că trebuie să ne ocupăm de ei, cât mai bine posibil, şi să nu procedăm precum majoritatea părinţilor, care, de îndată ce copiii le devin adolescenţi, îi lasă să facă ce poftesc; ci noi ne-am gândit să înceb pem de pe-acum să ne ocupăm de ei, cât putem mai bine. Or, ştiind că şi voi aveţi fii, ne-am gândit că voi, mai mult decât oricare alţi /părinţi/, v-aţi preocupat ca aceştia, căpătând atenţia cuvenită, să poată deveni cei mai buni. Însă, dacă de cele mai multe ori n-aţi dat atenţie acestei probleme, vă vom aduce aminte că ea nu trebuie neglijată şi vă invităm ca, împreună cu noi, să acordaţi atenţie cumva fiilor /voştri şi noştri/.

De la ce ni s-a tras, Nicias şi Laches, această preocupare, merită să auziţi, chiar dacă relatarea s-ar lungi puţin. Eu şi cu Melesias luăm masa împreună, şi cu noi şi băieţii ăştia. Şi, cum spuneam de e la început, voi fi sincer cu voi: fiecare dintre noi doi povesteşte tinerilor multe fapte frumoase despre tatăl fiecăruia – câte le-a săvârşit în război, câte în pace, administrând afacerile aliaţilor şi pe ale acestei cetăţi; însă niciunul dintre noi n-are a relata despre faptele proprii. Pentru asta ne e ruşine înaintea copiilor şi îi învinuim pe taţii noştri că nouă ne-au permis să trăim în delăsare, atunci când d am devenit adolescenţi, şi că, în schimb, ei s-au ocupat de afacerile altora.2 Şi tinerilor le-am arătat aceste lucruri, spunându-le că, dacă se vor neglija pe ei înşişi şi nu ne vor asculta, vor ajunge lipsiţi de faimă; în schimb, dacă se vor îngriji de sine, probabil că vor ajunge vrednici de numele pe care le au. Ei spun că vor asculta, iar noi ne uităm să vedem prin ce învăţătură sau ocupaţie ei vor ajunge cât mai buni posibil.

Or, cineva ne-a vorbit despre această învăţătură, în sensul că are fi frumos ca un tânăr să înveţe să lupte în armură. Şi el îl lăuda pe omul acesta pe care l-aţi văzut

făcând demonstraţia, şi apoi ne-a propus să mergem să-l vedem. Ni s-a părut potrivit ca atât noi să mergem să-l vedem pe acest bărbat, cât şi să vă luăm şi pe voi să priviţi împreună cu noi şi, totodată, să vă împărtăşim problema şi să vă cerem sfatul, dacă veţi vrea, în legătură cu preocuparea pentru fiii noştri. Asta e ceea ce am vrut să vă împărtăşim. Acum e rân180 a dul vostru să ne sfătuiţi atât despre această învăţătură, dacă trebuie sau nu învăţată, cât şi despre celelalte, dacă aveţi să lăudaţi vreo învăţătură sau o ocupaţie în folosul unui tânăr; şi de asemenea să ne spuneţi ce veţi face cu confidenţele astea.

nicias Eu unul, Lysimachos şi Melesias, vă laud gândul şi sunt gata să vă împărtăşesc opinia mea; cred că şi Laches va face la fel. b laches E adevărat ce crezi, Nicias. Aşa cum a vorbit Lysimachos adineaori despre tatăl lui şi al lui Melesias, mi se pare că a vorbit bine şi faţă de ei, şi faţă de noi, şi faţă de toţi cei care se ocupă de afacerile publice; într-adevăr, lor în general li se întâmplă ceea ce spunea el atât în legătură cu copiii, cât şi în alte privinţe, anume să-şi împuţineze şi să-şi neglijeze afacerile private. Aşadar, Lysimac chos, aici ai vorbit bine; însă mă mir că ne chemi pe noi drept sfătuitori pentru educaţia tinerilor, în schimb nu-l chemi pe Socrate, care e aici3: în primul rând fiindcă el este din dema ta, apoi fiindcă el mereu intervine în discuţii oriunde vine vorba despre o învăţătură sau o ocupaţie frumoasă dintre acelea pe care tu le cauţi în folosul tinerilor.

lysimachos Ce spui, Laches? Socrate s-a preocupat de ceva din lucrurile astea? 4

laches Bineînţeles, Lysimachos.

nicias şi eu aş putea să-ţi spun asta la fel de bine ca şi Laches, d Căci de curând chiar mie mi-a recomandat pentru fiul meu un profesor de muzică, pe Damon, discipolul lui Agathocles5 – omul nu numai cel mai înzestrat în muzică, dar şi în oricare alte ocupaţii pe care le consideri demne de urmat pentru tineri de vârsta aceea.

lysimachos Nu-i cu putinţă, Socrate, Nicias şi Laches,

ca eu, ca oamenii de vârsta mea să-i mai cunoaştem încă pe cei mai tineri, deoarece noi petrecem timpul mai ales pe acasă din cauza vârstei. Dar dacă şi tu, fiu al lui Sophroniscos, ai un sfat bun să-i dai vecienului tău de demă, e cazul să o faci. E şi îndreptăţit s-o faci. Căci se întâmplă să-mi fii prieten dinspre părintele tău. Într-adevăr, eu şi cu tatăl tău am fost întotdeauna tovarăşi şi prieteni, iar el a murit fără ca noi să fi avut vreo ceartă… Uite, în timp ce vorbesc, îmi amintesc de ceva: tinerii ăştia, discutând între ei acasă, adesea amintesc de Socrate şi grozav îl mai laudă! însă nu i-am întrebat încă nici181 a odată dacă ei discută despre fiul lui Sophroniscos. Ei, copii, ia spuneţi-mi, acesta este Socrate despre care voi vorbiţi de fiecare dată?

copil El însuşi, tată.

lysimachos E bine, pe Hera, Socrate, că faci onoare numelui tatălui tău – cel mai merituos om –, iar dincolo de toate e bine şi fiindcă problemele tale de familie vor fi şi ale noastre, iar ale noastre – şi ale tale!

laches Da, să nu-l scapi din mână pe omul ăsta, Lysimachos.

Eu şi în alte situaţii l-am văzut nu numai că-şi onorează tatăl, ci şi b patria. Căci în fuga noastră de la Delion6 a revenit laolaltă cu mine şi îţi spun că, dacă şi restul ar fi vrut să fie la fel ca el, cetatea ar fi rămas cu capul sus şi n-ar fi suferit acea prăbuşire teribilă.

lysimachos Frumos elogiu, Socrate, şi sosit din partea unor oameni demni de crezare, şi având ca obiect faptele pentru care ei te laudă! Să ştii că eu mă bucur auzind că ai o bună reputaţie. Iar tu socoteşte-mă printre cei care îţi arată maxima bunăvoinţă. Era e cazul ca şi mai înainte să ne vizitezi şi să ne consideri familiari, aşa cum e şi drept. Acum însă, începând din ziua aceasta, deoarece ne-am recunoscut reciproc, să nu faci altminteri, ci să ne fii alături şi să ne cunoşti atât pe noi, cât şi pe tinerii ăştia, pentru ca să păstraţi şi voi prietenia noastră. Îţi voi reaminti altă dată să facem lucrurile astea noi şi cu tine.

Dar ce spuneţi despre subiectul cu care am început discuţia? Ce vi se pare? E potrivit ca băieţii să înveţe să lupte în armură, sau nu?

Îi Socrate Am să încerc, Lysimachos, să-ţi dau un sfat în legătură d cu aceste chestiuni, dacă voi putea, şi voi face ceea ce mă rogi să fac. Însă, fiindcă sunt mai tânăr decât Nicias şi Laches şi mai nepriceput decât ei, cel mai îndreptăţit mi se pare să ascult mai întâi ce au de spus ei şi să învăţ de la ei. Iar dacă voi avea şi altceva, în plus faţă de spusele lor, atunci va fi cazul să te învăţ atât pe tine, cât şi pe ei şi să vă conving. Hai, Nicias, de ce nu vorbeşte unul dintre voi?

nicias Nu-i nicio piedică, Socrate, să vorbesc. Şi eu cred că ce de folos pentru tineri să cunoască această învăţătură, şi asta din mai multe motive: e bine ca tinerii să nu-şi piardă timpul cu alte ocupaţii cu care obişnuiesc să-şi consume timpul, când au răgaz, ci s-o facă aici, de unde e necesar să capete un corp mai bun; or, 182 a lupta asta nu-i mai rea decât niciun alt exerciţiu fizic şi nici nu presupune un efort mai mic. În acelaşi timp, se potriveşte unui om liber şi acest antrenament, ca şi călăria. Căci pentru competiţia în care noi ne întrecem, pentru competiţia care ne revine, numai aceştia fac antrenamente – e vorba despre cei care se antrenează cu arme de război. Apoi le va folosi această învăţătură şi în bătălia însăşi, când va trebui luptat în rând împreună cu mulţi alţii. Dar cel mai mare folos va fi când rândurile se sparg şi va trebui luptat b individual, fie urmărindu-l şi atacându-l pe cel care se apără, fie apărându-te în fugă de un altul care te atacă. Or, cineva care-i cunoscător al acestei arte n-ar păţi nimic nici atacat de unul singur, probabil nici de mai mulţi, ci pretutindeni ar fi superior datorită ei. Apoi o astfel de artă va atrage după sine şi dorinţa unei alte învăţături frumoase: căci oricine a învăţat să lupte în armură va dori şi învăţătura care o continuă, aceea despre dispunerea în linie ca soldaţilor; iar după ce o dobândeşte pe aceasta şi capătă renume aici, se va îndrepta spre întregul artei de

comandant militar. Este deja limpede că toate învăţăturile şi ocupaţiile care se leagă de acestea – pe care le introduce arta de a lupta în armură – sunt frumoase şi demne să fie învăţate de un bărbat.

Să mai facem un adaos deloc neînsemnat: ştiinţa aceasta l-ar face pe orice bărbat cu mult mai îndrăzneţ şi mai curajos în război decât era la început. Şi să nu dispreţuim afirmaţia, chiar dacă cuiva i s-ar părea prea neînsemnat faptul, că ea îi va da o înfăţişare mai mândră, acolo unde trebuie ca un bărbat să aibă o înfăţişare mai d mândră, astfel încât deopotrivă le va apărea mai înfricoşător duşmanilor, datorită aspectului său mândru.

Aşadar, Lysimachos, eu cred că tinerii trebuie să înveţe această artă; şi am spus şi de ce cred asta. L-aş asculta însă cu plăcere pe Laches, dacă ar avea de zis ceva în plus.

laches Desigur, Nicias, că e dificil să afirmi despre oricare învăţătură că nu trebuie învăţată. Căci se pare că e bine să le ştii pe e toate. Astfel şi lupta asta în armură trebuie învăţată, dacă este o învăţătură, aşa cum o spun cei care o predau şi cum susţine Nicias. Dar dacă nu este o învăţătură, ci cei care ne-o promit ne înşală, ori dacă este o învăţătură7, dar nu prea vrednică, de ce ar trebui s-o învăţăm? Spun asta despre ea privind la următoarele aspecte: cred că dacă ar fi ceva de capul ei, ea n-ar fi scăpat atenţiei lacedemonienilor, pe care nimic altceva nu-i interesează în viaţă decât să caute şi să deprindă ce anume le-ar da superioritatea peste ceilalţi în răz183 a boi, odată ce-ar fi învăţat şi deprins lucrul respectiv. Şi chiar dacă lacedemonienilor le-a scăpat această artă, totuşi acestor profesori ai ei nu le-a scăpat faptul că lacedemonienii, mai mult decât toţi grecii, îşi dau silinţa în aceste domenii /militare/; şi că cineva, preţuit în aceste domenii la ei, ar câştiga o grămadă de bani şi de la ceilalţi oameni, precum e cazul cu un poet tragic, care e preţuit la noi. b într-adevăr, cine crede că a compus o tragedie frumoasă nu ocoleşte din afară Atica, ca să o prezinte în

alte cetăţi, ci vine direct încoace şi o prezintă celor de la noi, aşa cum e firesc. Eu însă, pe de o parte, îi văd pe oamenii aceştia luptând în armură /aici/, pe de alta, îi văd că tratează Lacedemona drept un sanctuar inviolabil, pe care nu-l ating nici cu vârful piciorului. În schimb, îi dau ocolul şi îşi prezintă arta tuturor mai degrabă /decât lacedemonienilor/ şi mai ales o prezintă acelora care admit că există mulţi oameni mai buni decât ei înşişi la treburile războiului.

În plus, dragă Lysimachos, am fost în preajma a destui oameni e de acest fel la război şi i-am văzut cum sunt. E posibil şi din acest punct de vedere să ne dăm seama cum stau lucrurile, dat fiind că niciodată nu s-a remarcat la război vreunul dintre aceştia care s-a exersat la lupta în armură. Şi totuşi în alte domenii ajung celebri tocmai cei care s-au exersat în fiecare dintre respectivele domenii, însă aceşti luptători, pare-se, în comparaţie cu ceilalţi, se arată foarte nenorocoşi. Chiar şi pe acest domn Stesileos, pe care noi, împreună cu atâta lume, l-am privit făcând o demonstraţie şi lăudându-se pe sine o groază, l-am văzut mai bine şi în altă parte cum făcea o d demonstraţie, de data asta adevărată şi involuntară: nava de luptă pe care era îmbarcat a abordat un vas de transport, iar el lupta cu o lance având vârf de coasă – o armă ieşită din comun, aşa cum şi el era, faţă de ceilalţi, ieşit din comun. N-am altceva de spus demn de menţionat despre ins, în afară de ce s-a întâmplat cu şmecheria e asta de coasă înfiptă la suliţă: pe când el lupta, ea s-a prins cumva printre parâmele navei celeilalte şi se ţinea bine. Stesileos trăgea de ea, vrând s-o desprindă, dar nu reuşea; în acest timp nava sa se deplasa pe lângă nava cealaltă. Un timp a fugit de-a lungul vasului ţinând lancea, dar, când cealaltă navă şi-a schimbat poziţia şi l-a tras după ea, fiindcă el încă se ţinea de lance, a lăsat să-i alunece lancea prin podul palmei, până ce a ajuns s-o ţină doar de capătul 184 a cozii. Cei de pe vasul de transport au început să râdă şi să aplaude văzându-i poziţia; apoi, când cineva i-a

aruncat o piatră care a lovit puntea lângă picioarele sale, a abandonat lancea. Atunci nici cei de pe vasul de război n-au mai putut să-şi ţină râsul văzând acea lance cu vârf de coasă cum spânzura din vasul de transport.

Probabil că ar fi ceva aici, aşa cum susţine Nicias. Dar despre lucrurile pe care le-am întâlnit, asta-i ce pot spune.8 în acest caz e valabil ceea ce am zis la început: fie că meşteşugul ăsta este o învăb ţătură, dar aduce foloase foarte mici, fie că numai se declară şi se pretinde că e o învăţătură, fără să fie, oricum nu merită să fie învăţat. Şi eu cred că, dacă vreun fricos s-ar gândi să-l înveţe, devenind mai îndrăzneţ, s-ar da mai repede pe faţă ce fel de om este. Iar dacă ar fi curajos, fiind pus sub observaţie de oameni, ar avea parte de multe calomnii, dacă ar da greş fie şi puţin. Căci pretenţia de ac stăpâni o atare ştiinţă trezeşte invidie, încât, dacă nu-i uimeşte pe toţi cu superioritatea lui, nu-i cu putinţă să nu se facă de râs, pretinzând că posedă această ştiinţă. Asta mi-e opinia, Lysimachos, despre strădania în direcţia acestei învăţături. Însă, aşa cum ţi-am spus de la început, trebuie să nu-l laşi pe Socrate, ci să-l rogi pe el să te sfătuiască în ce fel crede că stau lucrurile.

În lysimachos chiar te rog, Socrate! într-adevăr, conciliabulul nostru d mi se pare că are nevoie de cineva care să decidă. Căci dacă cei doi ar fi fost de acord, mai puţin am fi avut nevoie de aşa ceva. Acum însă – după cum vezi, Laches şi Nicias au vederi opuse – e bine să te ascultăm şi pe tine: cu care dintre cei doi votezi?

Socrate Ce să înţeleg, Lysimachos? Vei adopta soluţia lăudată de majoritatea dintre noi?

lysimachos Ce altceva s-ar putea face, Socrate?

Socrate Oare şi tu, Melesias, ai proceda la fel? La un conele liabul despre ce anume ar trebui fiul tău să exerseze pentru o competiţie, oare te-ai încrede în majoritatea dintre noi, sau în acela care s-ar întâmpla să fie şcolit şi antrenat de un bun maestru de gimnastică?

melesias în mod verosimil, m-aş încrede în acela.

Socrate Aşadar, te-ai încrede mai mult în acela decât în noi, chiar dacă suntem patru?

melesias Probabil.

Socrate Prin urmare, ceea ce urmează să fie bine judecat trebuie judecat în baza ştiinţei, şi nu a numărului.

melesias Desigur.

Socrate Aşadar, mai întâi acest lucru trebuie să-l cercetăm:

dacă există cineva dintre noi expert în domeniul asupra căruia ne 183 a sfătuim, sau nu. Iar dacă există, trebuie să ne încredem în acela, chiar dacă e unul singur, iar pe ceilalţi să-i lăsăm deoparte. Iar dacă nu, să căutăm pe un altul. Sau tu şi Lysimachos credeţi că vă asumaţi un risc mic şi nu un risc major, fiind vorba despre lucrul cel mai important pentru voi? Căci, fiii putând să devină buni sau dimpotrivă, întreaga casă a tatălui lor va fi rânduită după felul cum vor ieşi copiii.

melesias Ai dreptate.

Socrate E nevoie de multă prevedere pentru asta.

melesias Sigur.

Socrate Cum am putea cerceta lucrul despre care tocmai b am vorbit, dacă am vrea să cercetăm care dintre noi e cel mai expert în legătură cu o întrecere? Oare nu-i vorba despre acela care a învăţat, s-a ocupat cu asta, care a avut şi învăţători buni la această materie? 9

melesias Aşa cred.

Socrate Dar încă şi mai înainte /ne întrebăm/: noi căutăm învăţători, dar pentru ce anume?

melesias Ce vrei să spui?

Socrate Vei înţelege mai bine în felul următor: n-am căzut de acord de la început, cred, în ce constă lucrul despre care ne sfătuim, pentru a şti cine dintre noi e expert şi a avut învăţători în e vederea acestui lucru, şi cine nu este.

nicias Dar, Socrate, nu cercetăm în legătură cu lupta în armură, şi anume dacă tinerii trebuie sau nu s-o înveţe?

Socrate Bineînţeles, Nicias. Dar atunci când cineva

caută un leac pentru ochi, dacă ei trebuie unşi cu unsoarea respectivă sau nu, oare crezi că discuţia e atunci despre leac, sau despre ochi?

nicias Despre ochi.

d Socrate iar când cineva caută un căpăstru pentru un cal, dacă să i-l pună ori nu, atunci se consultă în legătură cu calul, şi nu cu un căpăstru?

nicias Adevărat.

Socrate într-un cuvânt, când cineva cercetează în vederea unui scop, atunci consultarea se face în vederea acestui scop; ea nu se face despre acel /mijloc/ pe care l-a căutat în vederea scopului respectiv.

nicias Necesar.

Socrate Trebuie prin urmare să-l cercetăm şi pe sfătuitor: oare este el expert în îngrijirea aceluia, în vederea căruia cercetăm ceea ce cercetăm?

nicias Desigur.

e Socrate însă afirmăm că noi cercetăm o învăţătură în vederea sufletului tinerilor.

nicias Da.10

Socrate Asta deci trebuie să căutăm: dacă vreunul dintre noi este expert în îngrijirea sufletului, fiind în stare să-i poarte de grijă frumos acestuia, şi care a avut învăţători buni.

laches Bine, Socrate, dar n-ai văzut încă inşi care, deşi fără învăţători, au devenit mai experţi în unele domenii decât /alţii/ cu învăţători?

Socrate Ba da, Laches. Şi totuşi n-ai vrea să te încrezi în ei, când se declară buni profesionişti, dacă n-ar avea să-ţi prezinte o realizare bine întocmită a artei lor – una, ba chiar mai multe. 186 a laches Ai dreptate aici.

Socrate Atunci, Laches şi Nicias, deoarece Lysimachos şi Melesias ne-au chemat să-i sfătuim în legătură cu fiii lor, dorind ca sufletele lor să fie cât mai bune, noi trebuie să li-i arătăm pe învăţătorii pe care i-am avut, dacă pretindem că-i avem: mai întâi, e evident că, fiind ei buni, s-au îngrijit de multe suflete de tineri? Apoi, e

evident că ne-au învăţat şi pe noi? Ori, dacă cineva dintre noi b neagă că a avut un învăţător, atunci el e dator să-şi prezinte operele sale şi să arate care atenieni sau străini, sclavi sau liberi au devenit oameni buni, lumea fiind de acord că asta s-a întâmplat mulţumită lui. Însă dacă niciunul dintre noi nu e în situaţia asta, trebuie să căutăm pe alţii şi nu să riscăm ca, fiind vorba despre fiii unor prieteni, să-i stricăm, făcându-ne astfel foarte vinovaţi faţă de oamenii cei mai apropiaţi nouă.

Eu unul, Lysimachos şi Melesias, sunt primul care spun despre mine însumi că n-am avut un învăţător pentru aşa ceva, deşi încă e din tinereţe mi-am dorit asta. Însă n-am bani să-i plătesc pe sofişti, singurii care mi-au promis că sunt în stare să mă facă un om de toată lauda.11 Iar ca să descopăr singur arta respectivă sunt încă incapabil. Însă n-aş fi uimit, dacă Nicias şi Laches au descoperit-o sau au învăţat-o. Căci sunt mai avuţi decât mine, astfel încât să fi putut învăţa de la alţii, şi, deopotrivă, sunt mai în vârstă, astfel încât s-o fi descoperit deja. Într-adevăr, îi cred capabili să educe un om. Fiindcă nu s-ar fi pronunţat fără teamă în legătură cu ocupadţiile bune şi rele pentru un tânăr, dacă nu s-ar fi încrezut în ei înşişi că ştiu suficient. În multe privinţe deci am încredere în ei, însă m-am mirat că au avut păreri diferite.12 Aşadar, dragă Lysimachos, îţi fac o contrapropunere: aşa cum Laches adineaori ţi-a cerut ţie să nu mă laşi să plec, ci să mă întrebi, tot aşa şi eu îţi cer să nu-i laşi pe Laches şi Nicias să plece, ci să-i întrebi, spunând: „Socrate neagă e că are ştiinţă despre problemă şi că e în stare să decidă care dintre voi spune adevărul. El susţine că nici n-a descoperit astfel de lucruri, nici nu le-a învăţat la nimeni. Voi însă, Laches şi Nicias, spuneţi-ne fiecare: ce învăţător grozav de bun aţi avut în legătură cu creşterea tinerilor? Oare cunoştinţele le aveţi deoarece aţi învăţat de la cineva, sau voi înşivă le-aţi descoperit? Şi dacă le-aţi învăţat, cine a fost învăţătorul fiecăruia şi cine sunt ceilalţi la fel de 187 a pricepuţi ca ei, pentru ca, dacă voi n-aveţi timp din cauza

ocupaţiilor politice, să mergem la ei şi să-i convingem fie cu daruri, fie cu amabilităţi, fie cu ambele, să se îngrijească şi de copiii noştri, şi de ai voştri? Asta pentru ca să nu-i facă de ruşine pe strămoşii lor, în caz că vor deveni nişte neisprăviţi. Dar dacă voi înşivă aţi descoperit o atare artă, daţi-ne un exemplu: de care alţi copii v-aţi îngrijit şi i-aţi făcut oameni de bine din neisprăviţi? Căci, dacă acum pentru b prima oară începeţi să faceţi educaţie, trebuie să fim atenţi: ne asumăm riscuri, nu în cazul unui sclav din Carla, ci în cazul fiilor şi copiilor prietenilor; aici merge bine proverbul că «vă faceţi mâna de olar cu chiupul cel mai mare»!” 13

Prin urmare, spuneţi-ne: afirmaţi că aţi avut /succese/ şi vă pricepeţi, sau nu faceţi afirmaţia? Asta, Lysimachos, află de la ei şi nu-i lăsa să-ţi scape!

IV

e lysimachos Mi se pare, domnilor, că Socrate are dreptate. Şi voi înşivă, Nicias şi Laches, trebuie să ştiţi dacă vă este pe plac să fiţi întrebaţi şi să daţi răspunsuri despre această temă. Cât despre mine şi Melesias, e limpede că nouă ne-ar fi pe plac, dacă aţi dori să răspundeţi la tot ceea ce a întrebat Socrate. Eu, încă de când m-am pornit să vorbesc, v-am chemat pe voi la acest conciliabul, fiindcă socotesc că v-aţi ocupat, în mod verosimil, de asemenea luci cruri. Printre altele, asta-i şi fiindcă copiii voştri sunt, ca şi ai noştri, aproape la vârsta când trebuie să-şi primească educaţia. Atunci, dacă nu aveţi nimic altceva, vorbiţi şi cercetaţi împreună cu Socrate şi, reciproc, întrebaţi-vă şi răspundeţi la argumente. Căci bine a spus el că ne consultăm despre ceea ce-i mai important pentru noi. Hai, gândiţi-vă dacă vi se pare că trebuie să faceţi astfel!

nicias Lysimachos dragă, într-adevăr se pare că-l cunoşti pe Socrate numai dinspre tatăl lui! însă cu el personal n-ai avut de-a e face decât pe când eraţi copii, dacă cumva la întrunirile demei s-a apropiat de tine pe când îşi însoţea tatăl fie la templu, fie la o altă reuniune a

demoţilor. Dar, de când s-a făcut mai în vârstă, e limpede că n-ai avut de-a face cu el.

lysimachos şi ce-i cu asta, Nicias?

nicias Mi se pare că nu ştii că oricine se apropie foarte mult de Socrate [prin vorbă ori prin neam]14 e necesar, chiar dacă începuse să vorbească despre altceva mai înainte, să nu înceteze discuţia, fiind el purtat de jur-împrejur de cuvintele lui Socrate, înainte de a ajunge să se explice pe sine însuşi, anume în ce fel trăieşte în 188 a momentul respectiv şi ce fel de viaţă a trăit în trecut.15 Şi după ce ar ajunge aici, /nu ştii/ că Socrate nu-i va da drumul până ce nu le va pune pe toate temeinic şi bine la probă. Eu unul sunt obişnuit cu el şi ştiu că e musai să înduri asta de la el; şi ştiu că eu însumi voi păţi întocmai. Căci mă bucur, dragă Lysimachos, să fiu în preajma omului ăsta; şi cred că nu-i deloc rău să ţi se aducă aminte de orice n-ai făcut sau nu faci bine. Iar cel care nu fuge de /acest b examen/ e necesar să fie mai prevăzător pentru restul vieţii şi să vrea să înveţe cât va trăi, dând preţ vorbei lui Solon, fără a crede că numai vârsta înaintată îi va da minte. Prin urmare, nu-mi e nici neştiut, nici neplăcut să fiu pus la probă de Socrate, ci încă de mai demult mi-am cam dat eu seama că, odată ce Socrate e de faţă, nu despre tineri vom vorbi, ci despre noi înşine. Aşadar, în ceea ce mă e priveşte, n-am nimic contra să discut cu Socrate, aşa cum acesta o doreşte. Vezi însă care-i părerea lui Laches despre asta.

laches Atitudinea mea faţă de discuţii, dragă Nicias, e simplă; sau, dacă vrei, nu-i simplă, ci dublă: căci aş putea părea cuiva ba că iubesc, ba că urăsc discuţiile. Într-adevăr, sunt încântat peste poate d atunci când ascult pe cineva vorbind despre virtute sau despre vreo înţelepciune, când el este şi în fapte demn de ceea ce spune. Privesc laolaltă şi pe cel care vorbeşte, şi vorbele sale, văzând că se potrivesc şi se armonizează între ele. Omul respectiv îmi pare cu adevărat „muzical”, deoarece a produs cea mai frumoasă armonie, nu la liră, nici la

instrumente de cântat, ci în realitate: trăieşte o viaţă pusă în armonie, unde cuvintele şi faptele sunt consonante, desigur, nu la modul ionic, frigian ori lidian, ci la modul dorian, e care-i singura armonie elenică.16 Un astfel de om mă încântă când vorbeşte şi mă face să par oricui un iubitor de cuvinte. Astfel că accept pe deplin spusele acestuia. Însă cel care acţionează contrar acestuia mă îndurerează cu atât mai mult, cu cât pare că vorbeşte mai bine; el mă face să apar drept unul care urăşte discuţiile.

Eu n-am experienţa discuţiilor cu Socrate, însă mai înainte am făcut experienţa faptelor sale şi de aici l-am aflat demn să facă 189 a discursuri frumoase şi foarte pe şleau. Dacă şi calităţile astea le are, mă asociez şi eu şi aş accepta cu plăcere să fiu pus la probă de el; nu m-ar deranja să învăţ, ci şi eu sunt de acord cu vorba lui Solon, adăugându-i un singur lucru: căci vreau ca, pe măsură ce îmbătrânesc, să învăţ multe lucruri, dar numai de la oameni de calitate. Asta să mi se acorde, ca însuşi învăţătorul să fie un om bun, pentru ca să nu mă înfăţişez că învăţ fără plăcere, ca unul greu de cap. Şi b nu mă deranjează dacă învăţătorul e mai tânăr sau dacă nu are încă reputaţie ori altceva de acest fel. Iar pe tine, Socrate, te invit să mă pui la probă şi să mă înveţi ceea ce doreşti, cât şi, la rândul tău, să înveţi ceea ce eu ştiu. Ai pentru mine o atare poziţie din ziua aceea, când te-ai pus în primejdie laolaltă cu mine şi ai făcut proba virtuţii pe care trebuie s-o dea cel care urmează s-o dea cu adevărat. Aşadar, e spune ce-ţi doreşti, fără să iei în seamă vârsta noastră.

Socrate Nu pe voi vă vom acuza, se pare, că nu sunteţi pregătiţi atât să veniţi cu sfaturi, cât şi să participaţi la o cercetare comună!

LYSIMACHOS E chiar treaba noastră, Socrate, /să procedăm astfel, / căci eu te aşez în rândul nostru. Cercetează, deci, în locul meu în legătură cu tinerii, despre ce avem nevoie să aflăm de la aceştia doi şi, discutând cu ei, vino cu sfatul tău. Din cauza vârstei, eu uit multe dintre

cele pe care m-aş gândi să le întreb şi, de asemenea, uit din ceea ce aş auzi. Iar dacă, la mijloc, discuţia o ia altfel, nu-mi mai amintesc deloc. Discutaţi voi deci şi lămuriţi între voi înşivă chestiunea pusă în joc. Eu, împreună cu Melesias, vă voi d asculta şi voi face ceea ce corespunde opiniei voastre.

v Socrate Trebuie, dragii mei Nicias şi Laches, să ascultăm de Lysimachos şi Melesias. Da, în privinţa chestiunilor pe care am început să le cercetăm acum – cine ne-au fost învăţătorii pentru o asemenea educaţie sau dacă am făcut alţi elevi mai buni – în legătură cu acestea nu e, pesemne, rău să ne cercetăm pe noi înşine. e însă cred că cercetarea următoare conduce la acelaşi rezultat; pe de altă parte, ea ar porni în mai mare măsură de la principiu:

Dacă se întâmplă să ştim ceva despre un lucru, anume că fiind la cineva îl face mai bun pe acela la care se află şi, în plus, dacă suntem capabili să facem acel lucru să fie la omul respectiv, e limpede că deţinem cunoaşterea acelui lucru, în legătură cu care am da sfaturi în ce fel cineva l-ar putea dobândi cât mai repede şi mai bine. Probabil însă că nu înţelegeţi ce spun, dar veţi înţelege mai uşor în felul următor: dacă se întâmplă să ştim că vederea, dacă se află în 190 a ochi, face mai buni ochii unde se află; în plus, dacă suntem capabili să facem ca vederea să existe în ochi, e limpede că ştim ce este vederea, în legătură cu care am putea da sfaturi cum să fie dobândită cât mai repede şi mai bine. Căci, dacă noi nu cunoaştem lucrul acesta, ce sunt vederea ori auzul, cu greu am putea fi sfătuitori de valoare şi medici, fie ei de ochi, fie de urechi, indicând în ce fel b cineva ar putea dobândi cel mai bine auzul sau vederea.17

laches Ai dreptate, Socrate.

Socrate Acum, Laches, aceştia doi ne cheamă să-i sfătuim în ce fel virtutea, dacă se află în sufletele fiilor lor, i-ar face pe ei mai buni?

laches Sigur.

Socrate Atunci nu ne trebuie asta – să ştim ce este

virtutea? e Căci dacă n-am şti chiar deloc ce este virtutea, în ce fel am putea să-l sfătuim pe cineva cum s-o dobândească cât mai bine?

laches în niciun fel, cred, Socrate.

Socrate să afirmăm, deci, că ştim ce este ea?

laches să afirmăm, da.

Socrate Or, am putea să şi spunem ce este lucrul pe care-l ştim. laches Bineînţeles.

Socrate să nu cercetăm de-a dreptul despre întregul virtuţii, prietene? Căci probabil că e prea mult de lucru. Ci, mai întâi, să exad mină̆m o parte /a ei/, ca să vedem dacă avem despre ea o cunoaştere suficientă. În mod verosimil, vom avea o cercetare mai lesnicioasă.

laches Aşa să facem, Socrate, cum doreşti.

Socrate Pe care dintre părţile virtuţii să o alegem? Sau e limpede că pe aceea la care trimite, se crede, arta de a lupta în armură? Mulţimea crede că ea trimite la curaj. Nu-i aşa?

laches chiar astfel crede.

Socrate Atunci să încercăm, mai întâi, să spunem ce *este acela* e *curajul*. După asta să cercetăm şi în ce fel el ar putea să se afle la tineri, în măsura în care e posibil să se nască la ei în urma unor exerciţii şi a unor învăţături.18 însă încearcă să spui – lucrul despre care vorbesc – ce este curajul.

laches Pe Zeus, Socrate, nu-i deloc greu de spus: dacă cineva ar vrea să stea pe loc în linia de bătaie, să-i înfrunte pe inamici şi să nu fugă, ştii bine că el ar fi un om curajos.

Socrate Frumos răspuns, Laches! Pesemne însă că eu sunt de vină – fiindcă nu m-am exprimat clar – pentru faptul că tu n-ai răspuns la întrebarea pe care eu m-am gândit că o pun, ci ai răspuns la o alta.19

laches Ce vrei să spui, Socrate?

191 a Socrate Am să-ţi explic, de voi fi în stare. Este curajos acel om, spui tu, care luptă cu inamicii, stând pe loc în linia de bătaie.

laches Aşa susţin.

Socrate şi eu. Dar ce-i cu acela care luptă din fugă cu inamicii, fără să stea pe loc?

laches Cum aşa, luptă din fugă?

Socrate Cum se spune că fac sciţii: luptă atât fugind de duşmani, cât şi urmărindu-i; şi Homer laudă caii lui Enea „ştiind ba iute să urmărească, ba să fugă” Şi-l laudă pe Enea însuşi din aceb laşi motiv, fiindcă avea ştiinţa de a produce spaimă, numindu-l „autorul spaimei”.20

laches şi pe drept cuvânt, Socrate, dat fiind că vorbea despre carele de luptă! Iar tu te referi la călăreţii sciţi. Căci cavaleria lor aşa luptă, însă infanteria grea [a grecilor, cel puţin] luptă aşa cum spun eu.

Socrate în afară de cea a lacedemonienilor, Laches! într-adevăr, se spune că la Plateea, când lacedemonienii s-au confruntat cu e purtătorii de scuturi din răchită /ai perşilor/, n-au stat locului să se bată cu ei, ci au fugit, dar, după ce rândurile perşilor s-au destrămat, s-au întors la luptă precum călăreţii şi astfel au câştigat bătălia aceea.

laches Adevărat.

Socrate Dar, cum spuneam adineaori, eu sunt vinovat că n-ai răspuns bine, fiindcă eu n-am întrebat bine. Vreau, într-adevăr, să d aflu de la tine nu numai despre cei curajoşi din infanteria grea, ci şi despre cei din cavalerie, şi la toate aspectele războiului, şi nu numai despre cei curajoşi în război, ci şi despre cei care sunt curajoşi în pericolele de pe mare, şi câţi sunt astfel la boală şi la sărăcie, sau care sunt curajoşi în treburile publice; în plus şi despre cei care sunt curajoşi nu numai în faţa suferinţelor şi a spaimelor, ci şi care sunt în stare să lupte contra dorinţelor şi a plăcerilor, fie că stau locului, fie că se întorc /împotriva lor/. Căci sunt şi unii curajoşi, e Laches, şi în astfel de situaţii.

laches Bineînţeles, Socrate.

Socrate Aşadar, toţi aceştia sunt curajoşi – unii însă posedă curajul în plăceri, alţii în suferinţe, alţii în dorinţe, alţii în spaime. Alţii însă, cred, în astfel de situaţii posedă

laşitate.

laches cu siguranţă.

Socrate Ce este fiecare, asta am vrut să aflu. Prin urmare, încearcă din nou mai întâi să-mi spui ce este curajul care, în toate cazurile, rămâne acelaşi… Sau tot nu înţelegi ce spun?

laches Nu prea bine.

192 a Socrate Uite, asta este ca şi când aş întreba ce este viteza, care se manifestă şi la fugă, şi la cântatul la cithară, şi la vorbire, şi la învăţare, şi în multe altele; şi că o dobândim ca fiind ceva despre care merită să vorbim fie în acţiunea mâinilor, a picioarelor, a gurii, a vocii, sau a gândului. Nu spui şi tu asta?

laches Ba da.

Socrate Dacă m-ar întreba cineva: „Socrate, ce spui că este b lucrul ăsta pe care în toate situaţiile îl numeşti viteză?”, i-aş răspunde că eu numesc viteză capacitatea de a face multe într-un timp scurt atât în legătură cu vocea, cu alergarea, cât şi cu toate celelalte.

laches Un răspuns corect.

Socrate încearcă şi tu, Laches, să vorbeşti în acelaşi mod despre curaj – care este această capacitate identică deopotrivă în plăcere, în durere şi în toate cele unde spuneam că se regăseşte, care apoi s-a numit „curaj”.

vi laches Eu cred că este un fel de tărie a sufletului, dacă trebuie să indicăm ceea ce se află natural în toate cazurile [referitoare la curaj].21

e Socrate Trebuie, desigur, dacă cel puţin vrem să ne răspundem la întrebare. Or, mie mi se pare că nu orice tărie ţi se înfăţişează drept curaj. Şi plec de la următoarea dovadă: ştiu bine, Laches, că aşezi curajul printre calităţile frumoase.

laches Ba să ştii că printre cele mai frumoase!

Socrate Dar tăria însoţită de cugetare e frumoasă şi nobilă? laches Bineînţeles.

d Socrate Dar cea însoţită de necugetare? Nu-i opusă primei, ca vătămătoare şi răufăcătoare?

laches Da.

Socrate Vei numi frumos un atare lucru care-i răufăcător şi vătămător?

laches N-aş avea dreptate s-o fac.

Socrate Aşadar nu vei fi de acord că o asemenea tărie este curaj, deoarece ea nu e frumoasă, în timp ce curajul este frumos.

laches E adevărat.

Socrate Prin urmare, după vorba ta, curajul ar fi tăria ce are cugetare.22

laches Verosimil.

Socrate să vedem însă spre ce îşi îndreaptă cugetarea. Oare e spre toate cele, atât mari, cât şi mici? De exemplu, cineva se ţine tare când cheltuieşte bani în mod cugetat, ştiind că, după ce a cheltuit, va câştiga mai mulţi bani; l-ai numi pe el curajos?

laches Pe Zeus, nu!

Socrate Dar ce spui de un medic care, atunci când fiul său sau altcineva, având pneumonie, îi cere să-i dea de băut sau de mâncat, nu cedează şi se ţine tare?

laches Deloc n-aş numi curaj această atitudine. 193 a Socrate Ai la război un om care se ţine tare şi vrea să lupte în mod cugetat: el ştie că alţii îi vor veni în ajutor, că va lupta contra unora mai puţini şi mai slabi decât cei care sunt cu el, în plus, are şi un loc mai bun de luptă; pe omul ăsta, care are tărie însoţită de cugetare şi de pregătire, îl consideri mai curajos decât pe cel care, aflat în armata potrivnică, e dispus să stea pe loc şi se ţine tare? 23

laches Cel din armata potrivnică, Socrate, mi se pare mai b curajos.

Socrate Totuşi, tăria acestuia e mai necugetată decât cea a primului.

laches Adevărat.

Socrate şi pe cel care are tărie însoţită de ştiinţa cavalerului într-o luptă de cavalerie îl socoteşti mai puţin curajos decât pe cel care n-are ştiinţă?

laches Aşa cred.

Socrate şi de asemenea pe cel care se ţine tare, având arta e prăştiașului sau a arcaşului sau o altă artă…

laches Sigur.

Socrate şi despre cei care vor să coboare într-un puţ şi să se scufunde, arătând tărie la această treabă ori la alta asemănătoare, fără însă să se priceapă, afirmi că sunt mai curajoşi decât aceia care se pricep la treaba respectivă?

laches Ce altceva ai putea zice, Socrate?

Socrate Nimic, cu condiţia să şi gândeşti astfel.

laches Da, aşa gândesc.

Socrate însă astfel de oameni riscă şi se ţin tari în mod mai necugetat, Laches, decât cei care fac treaba cu artă.

laches Pare-se.

d Socrate Dar nu ne-au apărut mai înainte temeritatea şi tăria necugetate că sunt vătămătoare?

laches Absolut.

Socrate Pe de altă parte, am fost de acord în ce priveşte curajul că este ceva frumos.

laches Da, am fost de acord.

Socrate Acum însă vorbim invers: lucrul acela urât, tăria necugetată, este curajul.

laches Aparent, da.

Socrate Ţi se pare că vorbim bine?

laches Pe Zeus, Socrate, mie nu.

e Socrate Atunci, după spusa ta, nu ne-am acordat după modul dorian tu şi cu mine, Laches. Căci faptele nu se potrivesc cu spusele noastre. Într-adevăr, după fapte s-ar putea spune, pare-se, că noi avem parte de curaj, dar după vorbe nu s-ar putea spune asta, dacă cineva ne-ar asculta discuţia.

laches Foarte adevărat.

Socrate Bun, dar crezi că e frumos să fim în această situaţie? laches Deloc.

Socrate Vrei să ne încredem în ceea ce spunem, cel puţin pe cât posibil?

laches la ce te referi şi în ce să ne încredem?

194 a Socrate în definiţia care cere să ne ţinem tari. Dacă vrei, noi vom sta pe loc în cercetare şi ne vom ţine tari, ca să nu râdă de noi curajul însuşi, fiindcă nu-l căutăm cu curaj, în cazul când tot tăria este adeseori curaj.

laches Socrate, sunt gata să nu mă las păgubaş prea devreme. Sunt totuşi neobişnuit cu asemenea discuţii. Însă m-a cuprins şi o dorinţă de câştiga biruinţa în cele spuse şi cu adevărat sunt supăb rat că nu sunt în stare să exprim ceea ce gândesc. Fiindcă, deşi cred că gândesc adevărul în legătură cu curajul, nu ştiu în ce fel tocmai mi-a scăpat, încât să nu-l pot cuprinde în cuvinte şi să spun ce este.

Socrate Dar, prietene, nu trebuie bunul vânător să gonească mai departe /vânatul/ şi să nu abandoneze? 24

laches Bineînţeles.

Socrate Vrei atunci să-l chemăm şi pe Nicias la vânătoare, dacă în vreo privinţă el este mai bogat în posibilităţi decât noi?

laches Vreau, cum să nu? e

VII

Socrate Hai, Nicias, vino într-ajutorul unor oameni aflaţi la greu şi încurcaţi în argumente, dacă ai vreo putere! Căci ne vezi pe noi cât de încurcaţi suntem. Spunând ce crezi că este curajul, pe noi eliberează-ne din încurcătură şi tu însuţi întăreşte prin argumente ceea ce gândeşti!

nicias Mi se pare, Socrate, că voi încă de demult n-aţi definit bine curajul. Într-adevăr, nu v-aţi folosit de un argument, despre care te-am auzit pe tine însuţi vorbind excelent.

Socrate care anume, Nicias?

nicias Te-am auzit de multe ori spunând că fiecare dintre noi de bun în acele privinţe în care e înţelept, dar în acele privinţe în care e neştiutor, acolo e rău.25

Socrate şi e adevărat, pe Zeus, Nicias!

nicias Atunci, dacă curajosul e bun, e limpede că el e înţelept.

Socrate L-ai auzit, Laches?

laches De auzit l-am auzit, dar nu pricep mai deloc ce spune.

Socrate Ba eu cred că pricep şi mi se pare că el spune despre curaj că este o anumită înţelepciune.

laches Ce fel de înţelepciune?

e Socrate Nu pe el îl întrebi?

laches Ba da.

Socrate Hai, spune, Nicias, ce fel de înţelepciune ar fi curajul, în conformitate cu spusa ta. Căci ea nu constă în arta flautistului.

nicias Defel.

Socrate Nici în arta citharedului.

nicias Nu.

Socrate Atunci care e înţelepciunea asta, ori ce obiect are ea?

laches Foarte bine cum îl întrebi, Socrate! Să zică ce fel de înţelepciune e ea!

nicias Afirm că ea, Laches, e ştiinţa despre cele care înspăimântă 195 a şi dau îndrăzneală atât în război, cât şi în toate celelalte situaţii.

laches Ce lucruri stranii spune, Socrate!

Socrate Ce ai în gând, Laches, când spui asta?

laches Ce am? Cu siguranţă, înţelepciunea este distinctă de curaj.

Socrate Nicias nu-i de această părere.

laches Nu-i, pe Zeus! De asta şi spune aiureli!

Socrate Noi vrem să-l instruim, nu să-l certăm!

nicias Nu, dar Laches mi se pare, Socrate, că doreşte să zică b că eu vorbesc fără sens, fiindcă el însuşi a apărut adineaori în această situaţie.

laches chiar aşa, Nicias, şi am să încerc să clarific. Vorbeşti fără sens: oare la boli nu medicii cunosc ceea ce-i înspăimântător? Sau ţi se pare că cei curajoşi le cunosc? Sau pe medici îi numeşti curajoşi?

nicias Câtuşi de puţin.

laches şi nici pe agricultori /nu-i numeşti astfel/. Deşi cu siguranţă că ei sunt cei care cunosc ce-i înspăimântător

în agricultură; şi toţi ceilalţi meşteri în artele lor cunosc lucrurile înspăicmântătoare şi pe cele dătătoare de încredere. Şi totuşi, ei nu sunt absolut deloc curajoşi.

Socrate Ce spui despre cele zise de Laches, Nicias? Se pare, totuşi, că are ceva sens ceea ce zice.

nicias Sens are, însă nu-i adevărat.

Socrate Cum aşa?

nicias Fiindcă el îşi închipuie că medicii ştiu altceva despre cei bolnavi decât ce pot fi sănătatea şi boala. Ei atâta ştiu, fără îndoială. Tu, Laches, însă crezi că medicii cunosc dacă faptul acesta, sănătatea, este mai de spaimă pentru cineva decât boala? Sau nu te gândeşti că pentru mulţi e preferabil să nu se mai scoale din boală, d decât să se scoale? Spune asta: susţii că pentru toţi e mai bine să trăiască şi că nu e preferabil pentru mulţi să moară? 26

laches Ba da, cred că e aşa.

nicias Cei cărora le e de folos să moară şi cei cărora le e de folos să trăiască crezi că au aceleaşi motive de spaimă?

laches Nu cred.

nicias Or, pe acestea le acorzi medicilor sau altui artizan să le cunoască, cu excepţia celui care ştie ce-i şi ce nu-i de spaimă – om pe care eu îl numesc „curajos”?

Socrate înţelegi, Laches, ce spune?

laches Eu înţeleg că el îi numeşte prezicători pe cei curajoşi. e Căci care altul va cunoaşte că pentru un om e mai bine să trăiască decât să moară? Aşadar tu, Nicias, eşti de acord că eşti fie un prezicător, fie că nu eşti nici prezicător, nici curajos?

nicias Ce spui! Tu crezi că-i revine prezicătorului să le cunoască pe cele dătătoare de spaimă şi de încredere?

laches Aşa cred. Cui altul?

nicias Mult mai mult omului /curajos/ despre care vorbesc, dragul meu. Prezicătorul trebuie numai să cunoască semnele evenimentelor viitoare – fie că e vorba de moarte ori boală, fie o pierdere a banilor, fie de o victorie sau de o înfrângere în război sau într-o 196 a

competiţie. Dar ceea ce din ele e mai bine pentru cineva – să le îndure sau nu – de ce oare i-ar reveni să le judece mai curând prezicătorului decât oricărui alt /artizan/? 27

laches Nu pricep, Socrate, ce vrea să spună omul ăsta! Căci arată că omul curajos nu-i nici prezicătorul, nici medicul, nici nimeni altul, în afară doar dacă nu se referă la un zeu.28 Mie mi se b pare însă că Nicias nu vrea să recunoască cinstit că ce spune e fără sens, ci se suceşte încolo şi-ncoace, ascunzându-şi propria încurcătură. Însă şi noi, tu şi cu mine, am fi fost capabili adineaori să ne sucim la fel, dacă am fi dorit să nu părem că spunem lucruri contradictorii faţă de noi înşine. Dacă spusele noastre s-ar rosti la tribunal, ar mai avea ceva sens să procedăm astfel. Dar aşa, de ce într-o asemenea dezbatere s-ar împodobi cineva pe sine însuşi cu vorbe goale şi zadarnice?

Socrate şi mie mi se pare că n-are sens, Laches. Dar să avem e grijă ca nu cumva Nicias să considere că spune ceva cu sens, şi nu doar de dragul de a vorbi. Să-l întrebăm deci, ca să ne arate mai clar ce gândeşte. Iar dacă se va arăta că vorbeşte cu sens, să-i dăm dreptate; dacă nu, să-l instruim.

laches Dacă vrei să-l întrebi, întreabă-l tu, Socrate; eu, pesemne, am întrebat destul.

Socrate Nicio piedică. Voi întreba deci în numele amândurora. laches Perfect.

VIII

Socrate Spune-mi, Nicias, sau mai curând spune-ne nouă, căci d eu şi cu Laches suntem părtaşi la întrebare: susţii că curajul este ştiinţa celor dătătoare de spaimă şi de încredere?

nicias Susţin.

Socrate şi mai /susţii/ că pe ea n-o cunoaşte orice om, de vreme ce nici medicul, nici prezicătorul n-o cunosc şi nici nu sunt curajoşi, dacă n-ar adăuga şi această ştiinţă despre care vorbim. Nu aşa ai spus?

nicias Ba da.

Socrate Vorba proverbului, „nu orice purcică ar şti-o”

şi ea n-ar putea fi curajoasă!

nicias într-adevăr, nu cred.

e Socrate E clar, Nicias, că tu crezi că nici măcar scroafa de la Crommyon n-a fost curajoasă.29 Spun asta nu în glumă, ci cred că e necesar ca cel care susţine asta să nu accepte existenţa curajului la nicio fiară; altminteri, el va fi de acord că o fiară – un leu, un leopard ori vreun bour – poate fi într-atât de înţeleaptă, încât să cunoască ceea ce puţini oameni cunosc, din cauză că sunt lucruri greu de cunoscut. Ba chiar, cel care susţine în legătură cu curajul ceea ce tu susţii e necesar să afirme că un leu, un cerb, un taur şi o maimuţă au un raport similar faţă de curaj.30

laches Pe zei, bine spui, Socrate! Dă-ne un răspuns cât sc. 197 a poate de sincer, Nicias: oare susţii că sunt mai înţelepte decât noi aceste fiare despre care toţi admitem că sunt curajoase, sau ai cutezanţa să-i contrazici pe toţi nenumindu-le pe ele „curajoase”?

nicias Laches, eu nu le numesc „curajoase” nici pe fiare, nici pe cineva care nu se teme de cele înspăimântătoare din ignoranţă, ci este netemător şi nebun. Oare tu crezi că eu îi numesc curajoşi şi pe copiii care nu se tem de nimic din ignoranţă? Eu însă cred că b a fi fără teamă şi a fi curajos nu sunt identice. Cred că curajul şi prevederea cad în partea puţinor oameni, în timp ce temeritatea, îndrăzneala şi lipsa de frică însoţite de neprevedere revin multora – bărbaţi, femei, copii şi animale. Iar pe făpturile pe care tu şi mulţimea le numiţi „curajoase”, eu le numesc „temerare”, în timp ce le numesc „curajoase” pe cele care reflectează asupra lucrurilor la e care mă refer.

laches Observă, Socrate, cât de bine el se împodobeşte cu cuvinte! Pe oamenii pe care toţi, în acord, îi consideră curajoşi el încearcă să-i lipsească de această onoare.

nicias Nu mă refer la tine, Laches, nu te speria! Ba chiar afirm că şi tu, şi Lamachos31 sunteţi înţelepţi şi la fel

sunt şi foarte mulţi atenieni!

laches la remarca asta n-am să răspund, deşi aş avea ce, asta ca să nu zici că sunt un limbut din Aixone! 32

Socrate Da, nici să nu răspunzi, Laches! Căci mie mi se pare ci că n-ai remarcat că amicul nostru şi-a căpătat această înţelepciune de la Damon. Iar Damon a stat adesea în preajma lui Prodicos33, cel care, dintre sofişti, cred că distinge cel mai mult astfel de denumiri.

laches într-adevăr, Socrate, mai mult unui sofist i se cuvine să facă asemenea analize subtile, decât unui bărbat pe care cetatea îl vede demn să-i stea în frunte!

e Socrate Da, iubite, celui care stă în rândul fruntaşilor ţării i se cuvine să fie cumva şi fruntaş în ale înţelepciunii. Însă cred că Nicias e demn de o cercetare, ca să răspundă la ce anume se uită când foloseşte numele ăsta, „curaj”.

laches întreabă-l tu însuţi, Socrate.

Socrate Asta voi şi face, dragă. Totuşi să nu crezi că voi abandona cercetarea în comun cu tine a tezei lui; deci fii atent şi urmăreşte spusele împreună cu mine.

laches Aşa să fie, dacă crezi că trebuie.

Socrate Aşa cred. Nicias, spune-ne, luând-o din nou de la în 198 a ceput: ştii că la început am stabilit că curajul este o parte a virtuţii?

nicias Desigur.

Socrate Aşadar şi tu ai acceptat că e o parte, existând şi alte părţi, care împreună sunt numite „virtute”?

nicias Bineînţeles.

Socrate Oare te referi la cele la care mă refer şi eu? Eu, în afara curajului, mai vorbesc despre cuminţenie, dreptate şi altele asemenea. Tu nu?

b nicias Desigur.

Socrate Bun, până aici am fost de acord. Dar să cercetăm în legătură cu cele dătătoare de spaime şi de îndrăzneală, pentru ca nu cumva tu să te gândeşti la ceva, iar noi la altceva. Îţi voi explica, iar tu, dacă nu eşti de acord, dă un semn. Noi credem că lucrurile

înspăimântătoare sunt cele care produc teamă, în timp ce lucrurile dătătoare de îndrăzneală sunt cele care nu o produc. Dar nici relele trecute, nici cele prezente nu produc teamă, ci cele care sunt aşteptate. Căci teama este aşteptarea unui rău viitor, sau nu aşa ţi se pare şi ţie, Laches?

e laches Absolut, Socrate.

Socrate Aşadar, asculţi opinia noastră, Nicias? Spunem că sunt înspăimântătoare relele viitoare; iar cele care dau îndrăzneală sunt lucrurile viitoare nerele sau bune. Vorbeşti despre astea în acest fel, sau altfel?

nicias la fel.

Socrate Numeşti „curaj” ştiinţa unor astfel de lucruri?

nicias Absolut.

Socrate să mai cercetăm dacă ne înţelegem şi asupra unui al treilea punct.

nicias care anume?

Socrate Am să-ţi explic. Eu şi cu amicul nostru credem că d acolo unde avem o ştiinţă care studiază anumite subiecte nu există o ştiinţă despre ceea ce a fost în trecut, o alta despre ceea ce se întâmplă în prezent şi o alta despre cum se va întâmpla şi cum s-ar putea întâmpla în mod optim ceea ce încă nu a fost, ci este vorba despre una şi aceeaşi ştiinţă. De exemplu, nu există o altă ştiinţă despre sănătate pentru toate momentele timpului în afară de medicină, care e unică şi care se uită şi la prezent, şi la trecut, şi la ceea ce va fi în felul în care va fi. Şi privitor la cele care rodesc din e pământ, agricultura se comportă la fel. Iar privitor la război, voi înşivă aţi putea depune mărturie că arta militară le prevede pe toate, dar în special foarte bine pe cele din viitor, şi nu consideră că ea trebuie să se supună artei prezicătorului, ci să /o/ conducă, deoarece ea cunoaşte mai bine /decât aceea/ treburile războiului, pre 199 a zente şi viitoare. Şi chiar legea ordonă, în acest sens, ca generalul să-l conducă pe ghicitor, şi nu ghicitorul pe general. Vom afirma asta,

Laches?

laches Vom afirma.

Socrate Dar tu, Nicias, eşti de acord că o aceeaşi ştiinţă are în studiu aceleaşi realităţi – indiferent dacă viitoare, prezente ori trecute?

nicias Da. Cred că lucrurile stau astfel, Socrate.

Socrate Or, curajul este ştiinţa lucrurilor înspăimântătoare b şi dătătoare de îndrăzneală, precum spui. Nu-i aşa?

nicias Da.

Socrate Or, s-a convenit despre cele dătătoare de spaimă şi de îndrăzneală că unele sunt bunurile viitoare, iar celelalte relele viitoare.

nicias Desigur.

Socrate Dar o aceeaşi ştiinţă studiază aceleaşi obiecte, fie ele viitoare, fie în orice altă situaţie s-ar afla.34

nicias Aşa-i.

Socrate Atunci curajul este ştiinţa nu numai a ceea ce e înspăimântător şi dătător de încredere. Căci ea nu studiază numai buc nurile şi relele viitoare, ci şi pe cele prezente şi trecute şi în orice situaţie s-ar afla, la fel ca şi restul ştiinţelor.

nicias Aşa se pare.

Socrate Răspunsul tău, Nicias, acoperă cam a treia parte din curaj. Însă noi am întrebat ce este curajul în întregul său. Iată însă, curajul ar fi nu numai ştiinţa lucrurilor înspăimântătoare şi dătătoare de îndrăzneală potrivit cu teza ta, ci ea ar fi ştiinţa a aproape tuturor bunurilor şi relelor şi în orice condiţie s-ar afla, după cum d iarăşi tu susţii. Astfel ţi-ai modificat teza, Nicias? 35

nicias Aşa se pare, Socrate.

Socrate Crezi că un asemenea om mai duce lipsă de vreo virtute, în caz că cunoaşte toate bunurile, în general, în ce fel sunt, vor fi şi au fost, şi la fel şi în privinţa relelor? Şi crezi că un asemenea om duce lipsă de cuminţenie, de dreptate şi de pietate, dat fiind că lui singur îi revine să aibă în grijă lucrurile înspăimântătoare şi pe cele care nu-s

astfel, când e vorba despre raporturile cu zeii şi e cu oamenii, cât şi să le procure pe cele bune, fiindcă el ştie cum să aibă de-a face cu ele?

nicias Cred, Socrate, că are sens ceea ce zici.

Socrate Prin urmare, Nicias, ceea ce spui acum se referă nu la o parte a virtuţii, ci la întregul ei.

nicias Aşa pare a fi.

Socrate Or, noi am afirmat despre curaj că este una dintre părţile virtuţii.

nicias Aşa am afirmat.

Socrate însă nu aşa se înfăţişează ceea ce spunem acum.

nicias Pare că nu.

Socrate N-am descoperit, aşadar, Nicias, ce este curajul.

nicias Evident, nu.

IX

laches şi eu, dragă Nicias, care mă gândeam că tu vei descoperi /ce-i curajul/, dat fiind că mă priveai cu dispreţ pe când îi răspun200 a deam lui Socrate! Ba chiar am sperat mult că-l vei descoperi cu ajutorul înţelepciunii căpătate la Damon.

nicias Bravo, Laches! Tu crezi că nu mai există vreo problemă, deşi tu însuţi ai dovedit adineaori că nu ştii nimic despre curaj! Şi chiar dacă eu însumi mă arăt aidoma, numai la asta te uiţi şi deloc nu te mai preocupă, pare-se, că niciunul nu ştim nimic din lucrurile despre care un om ce pretinde că e cineva se cuvine să aibă ştiinţă. Tu îmi pari cu adevărat că faci acel lucru prea-omenesc – b nu te uiţi deloc la tine însuţi, ci la ceilalţi. Eu însă cred că ţi-am vorbit cumpătat despre subiectul nostru; iar dacă n-am vorbit suficient de bine despre vreunul din puncte, voi îndrepta mai târziu, da, şi cu ajutorul lui Damon – de care tu crezi că poţi să-ţi râzi, deşi nu l-ai văzut niciodată pe Damon – şi cu ajutorul altora. Şi după ce-mi voi fi întărit aceste cunoştinţe, te voi învăţa şi pe tine, fără să le mă zgârcesc. Căci am impresia că ai mare nevoie de

învăţătură.

laches Asta fiindcă eşti desigur un om înţelept, Nicias! Şi totuşi eu îi sfătuiesc pe Lysimachos şi pe Melesias să se dispenseze de noi în ceea ce priveşte educaţia tinerilor, dar să nu-l lase pe Socrate să plece, după cum ziceam la început. Iar dacă copiii mei ar avea acum vârsta cuvenită, aş face şi eu la fel.

nicias cu asta sunt şi eu de acord, să nu caut pe nimeni altcineva, dacă Socrate va voi să se ocupe de tineri. Şi eu cu drag i l-aş d încredinţa pe Niceratos, dacă Socrate ar vrea. Numai că de câte ori îi amintesc de asta, el de fiecare dată mi-i indică pe alţii, însă el însuşi refuză.36 Ia vezi, Lysimachos, poate că pe tine te va asculta Socrate.

lysimachos Ar fi şi cazul s-o facă, Nicias, de vreme ce şi eu mi-aş fi dorit să fac pentru el multe lucruri pe care nu le-aş face deloc pentru alţii. Ce spui, Socrate? Vei lua în seamă asta şi te vei strădui ca tinerii să iasă cât mai buni?

e Socrate Asta chiar ar fi cumplit, dragă Lysimachos, să nu mă străduiesc în folosul cuiva, pentru ca el să ajungă cât mai bun! Dacă deci în discuţiile precedente m-aş fi arătat cunoscător, iar voi doi necunoscători, ar fi fost justificat să mă chemaţi pe mine cel mai mult pentru această treabă. Însă în fapt am ajuns cu toţii deopotrivă într-o fundătură. Pentru ce motiv vreunul l-ar mai prefera pe un altul dintre noi? Mie mi se pare că pentru niciunul. Dar, de 201 a vreme ce lucrurile stau astfel, îndrăznesc să vă un sfat: eu, domnii mei, susţin – să rămână între noi – că trebuie ca noi toţi împreună să căutăm pentru noi înşine un învăţător cât mai bun – căci avem nevoie de el –, iar apoi pentru băieţi, fără a cruţa bani sau altceva, însă nu sfătuiesc să rămânem aşa cum suntem acum. Iar dacă unul dintre noi va râde, zicând că, la vârsta noastră, mai credem b nimerit să mergem după învăţători, cred că trebuie să i-l citim pe Homer, care zice că „pentru un bărbat în nevoie ruşinea nu-i o însoţitoare bună” 37. Iar noi, nedându-i atenţie /unui asemenea critic/, împreună să ne îngrijim atât de noi înşine, cât şi de băieţi.

lysimachos îmi place ce spui, Socrate. Şi pe cât sunt cel mai bătrân, pe atât cu cea mai mare sârguinţă vreau să învăţ alături de e cei tineri. Însă fă-mi o favoare: mâine de dimineaţă vino la mine acasă. Să nu faci altceva, pentru ca să ne sfătuim despre lucrurile astea. Iar acum, haide să punem capăt întâlnirii.

Socrate Da, Lysimachos, asta voi face şi voi veni mâine la tine, dacă Zeul o va vrea.38

THEAGES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

I. Marea întrebare de la care pleacă filosofia lui Platon – anume „care a fost condiţia de posibilitate a cuiva ca Socrate” – poate fi particularizată, sub un anume aspect, şi în felul următor: *cum a fost posibil ca un om, care el însuşi susţinea că nu-i învaţă nimic pe ceilalţi şi că personal nu ştie nimic* (fapt confirmat de aceştia) *să exercite totuşi o influenţă excepţională asupra a numeroşi tineri de valoare*, astfel încât influenţa sa să pară suficient de pernicioasă pentru a fi condamnat la moarte? Răspunsul *simplu* la acest mare paradox, în jurul căruia se construieşte şi dialogul *Theages* (în care tânărul cu acest nume însoţit de tatăl său îşi caută un profesor de „înţelepciune” şi, după un scurt dialog cu Socrate, ajunge la concluzia că numai Socrate ar putea fi acela), este că Socrate este *o fiinţă daimonică*. El crede că se află în puterea unei prezenţe non-umane care îi şoptește din când în când ce să *nu* facă şi care, totodată, îl avertizează cu anticipaţie asupra planurilor dezastruoase ale prietenilor săi. De asemenea, daimonul îl opreşte uneori să-i accepte pe anumiţi tineri ca discipoli. În plus, tot prezenţa daimonică – aflăm din dialog – ar explica de ce unii dintre însoţitorii săi (mai curând decât „discipoli”) progresează mult când sunt alături de Socrate, cel mai mult când îl ating, însă pierd aproape tot ce au învăţat, atunci când se îndepărtează de el din diferite motive.

Spre deosebire de „artele” predate pe bani de alţi învăţători, mai ales de către sofişti, care arte, odată

asimilate în conţinutul lor, rămân relativ constant în posesia celui care le-a dobândit, „învăţătura” socratică nu constă în conţinuturi pozitive: dincolo de micile trucuri ale dialogului şi ale definiţiei, ea constă – am spune azi – în desprinderea spiritului din poncifele tradiţiei, în disponibilitatea de a gândi cu capul propriu şi în curajul de a asuma consecinţele. O formă esenţială, deci, de eliberare. Şi ce-i aici, propriu-zis, „daimonic” ori divin – adică misterios şi iraţional?

O frază din *Theages* sugerează discret, dar clar răspunsul – întrevăzut şi de Paul Friedländer (FRIEDLÄNDER, 560) –, iar acesta, la rândul lui, trimite la răspunsul *mai adânc*, oferind nu soluţia, ci explicaţia paradoxului de mai sus: „Eu (spre deosebire de sofişti, n.m.) nu ştiu aproape nimic, în afara unei neînsemnate învăţături – cea despre treburile iubirii” (128 b), îi spune Socrate tânărului Theages. Or, ştim din alte dialoguri semnificaţia majoră a motivului „fleacului”, a detaliului „neînsemnat”, „mărunt” în economia argumentării socratice[35]: în mod ironic prezentat drept „mărunt” şi „neînsemnat”, în fapt datul respectiv este esenţial şi luarea lui în seamă va schimba radical perspectiva discuţiei. Aşadar, „neînsemnata” cunoaştere erotică e decisivă în „învăţătura” socratică – spre deosebire, firește, de ceea ce se întâmplă în cazul lecţiilor pe bani predate de sofişti, de unde ea absentează. Pe de altă parte, cunoaştem bine, mai ales din *Banchetul*, dar şi din *Phaidros*, legătura dintre erotica socratică şi daimonic. Eros însuşi e descris de Diotima prin intermediul lui Socrate, în *Banchetul*, drept un „mare daimon” (202 e), iar portretul lui seamănă bine cu portretul lui Socrate însuşi. În *Phaidros*, înainte de a rosti elogiul iubirii ca nebunie divină, Socrate fusese avertizat de vocea daimonică să rămână şi să nu plece după ce ponegrise iubirea (242 b-o). Putem presupune deci că daimonul socratic nu-i decât un alt nume al lui Eros. Aşadar, Socrate, aflat în posesia daimonului Eros, îşi educă

35 Vezi Hippias I, 286c, nota 15; Protagoras, 329b.

prin iubire tinerii discipoli, cărora le vrea eliberarea intelectuală şi morală, dar nu se preocupă de conţinutul „pozitiv” al unei doctrine pe care să le-o transmită. Ca o fiinţă iubitoare, e îngrijorat pentru ei adesea şi presimte, prin puterea anticipativă a iubirii, că trufia şi excesele i-ar putea trimite spre o nenorocire, de la care încearcă să-i oprească. Este şi el iubit de unii dintre aceşti tineri (cel mai cunoscut exemplu fiind Alcibiade) care, în prezenţa maestrului, a persoanei iubite deci, desigur că se deschid spiritual şi capătă mult curaj critic şi moral. Iubirea însă nu-i egală; nu toţi oamenii iubesc la fel. Pe doi oameni ea îi leagă pe viaţă, pe alţii – deloc, pe alţii temporar. Nici Socrate nu-i poate iubi nici pe toţi tinerii, nici pe toţi la fel, nici aceştia nu-l pot toţi iubi. Experienţa şi efectele iubirii nu pot fi planificate, reglementate ori prevăzute; anticii le numeau „daimonice”, fiind de acord că nu ştiau altminteri cum să le explice. Nici noi nu ştim mai multe despre atracţia misterioasă dintre două persoane. Dar, oricum am numi-o, îi vedem efectele într-o relaţie intelectuală transfigurată de Eros: unii, la care iubirea a fost doar un foc de paie, au recăzut în sclavia gândirii colective, mai ales când au întrerupt un timp relaţia cu Socrate, aşa cum acesta povesteşte despre un anume Aristide (130 b-e). Alţii, care au avut norocul unei pasiuni mai profunde, au profitat mai mult de pe urma lui Socrate – câţiva au devenit chiar filosofi, întemeietori de şcoli filosofice, de exemplu Platon însuşi, dar şi Aristippos din Cyrène, Euclid din Megara ori Antisthenes. Nimic mai variat decât doctrinele lor filosofice – dovada cea mai bună că nu „conţinuturi” au învăţat de la Socrate, ci doar au fost eliberaţi în urma asocierii cu acesta din „peştera umbrelor”, cum va spune Platon în *Republica*, adică s-au deprins de prejudecăţile gândirii colective. Dar fără „daimonia” Erosului împărtăşit de maestru şi de discipoli această eliberare ar fi fost imposibilă.

Nu-i nevoie, pentru a explica partea finală a lui *Theages*, respectiv comportamentul straniu al unor

discipoli care au nevoie de prezenţa lui Socrate pentru a progresa pe drumul eliberării intelectuale, cât şi pentru a explica avertismentele acestuia la adresa tinerilor din jurul lui, nu-i nevoie, deci, să invocăm o atracţie „magică” ori cine ştie ce energie „parapsihologică”, „miraculoasă” (SOUILHE, 136), ori vreo altă capacitate divinatorie ocultă; nici nu trebuie văzut în Socrate un fel de şaman, descins la Atena. Asta afară doar dacă nu numim „magie” şi „parapsihologic” etc. simpla forţă – ce-i drept, rezistentă la explicaţiile raţionalizatoare – a iubirii şi nu numim „şaman” pe marele învăţător care îi era deopotrivă obiect şi subiect. „Nu-i altă magie decât cea a marelui om şi învăţător”, susţine şi Paul Friedländer (FRIEDLÄNDER). Va exista o asemenea relaţie între Socrate şi tânărul Theages? O va permite daimonul sau Eros? Dialogul prezent nu ne dezvăluie, dar cei doi îşi promit în final să încerce. Aflăm însă dintr-un loc din *Republica*, 496 b-o, că Theages a rămas necorupt de politică şi preocupat de filosofie mai ales în cauza sănătăţii sale precare. Probabil că a murit cu câţiva ani înainte de Socrate, deoarece în *Apărare*, 33 e, se vorbeşte despre Theages ca despre cineva mort, în timp ce fratele său e menţionat ca prezent la proces.

2. Deşi în Antichitate nimeni n-a contestat autenticitatea dialogului *Theages*, foarte mulţi moderni au făcut-o în secolul al XIX-lea şi prima jumătate a secolului XX. Motivul esenţial n-a fost nici stilistic, nici tematic. Dialogul – criticii sunt de acord – are un sunet şi o limbă foarte platoniciene, iar temele sale sunt prezente, dezvoltate mai mult sau mai puţin, în destule alte dialoguri, precum *Laches*, *Alcibiade I*, *Protagoras*, *Apărarea*, *Theaitetos*. Dialogul nu poate fi al lui Platon, s-a zis, deoarece „concepţia despre daimon prezentă în *Theages* diferă prea mult de aceea din restul dialogurilor pentru a crede în unitatea autorului” (SOUILHÉ, 138). În fapt, un Socrate „magician”, „obscurantist” şi prezicător se încadra greu în concepţia pozitivistă despre Socrate ca

părinte al „raţionalismului occidental” Spre a pune lucrurile în ordine, trebuia atunci contestată autenticitatea dialogului, considerat o abilă contrafacere din secolele al II-lea sau I î.Hr., într-o perioadă când legenda daimonului socratic acoperise parţial realitatea mai sobră. În fapt, „cu excepţia exagerării ignoranţei şi a incompetenţei proprii… trebuie observat că în această relatare despre rolul semnului daimonic nu este nimic care să nu se acorde cu ceea ce ni se relatează despre aceasta în altă parte”, comentează onest W.R. Lamb, totuşi un partizan al neautenticităţii lui *Theages* (LAMB, 343). O opinie diferită însă, acceptând includerea lui *Theages* în corpusul platonician – pe care o împărtăşim aici –, a fost aceea a marelui platonist Paul Friedländer, aşa cum am indicat deja mai sus. Oricum, suntem astăzi mai puţin ispitiţi să-l raţionalizăm excesiv pe Socrate, ca şi pe Platon, simplificându-i reducţionist. Ştim că filosofia socratico-platoniciană e o partitură extrem de bogată, unde temele limpezimii raţionale se împletesc cu teme unde elanul sufletesc şi presimţirile inconştientului – pentru a nu ne referi direct la inspiraţia mistică – au precăderea. Şi mai ales trebuie să ne ferim să croim corpusul platonician după propriile noastre presupoziţii, ca să nu spunem prejudecăţi, filosofice şi ideologice. E destul dacă îl interpretăm orientându-ne inevitabil după ele.

THEAGES

[sau despre înţelepciune;

DIALOG MAIEUTIC]

DEMODOCOS1 SOCRATE THEAGES

I

121 a DEMODOCOS Socrate, aş dori să-ţi adresez câteva vorbe în privat, dacă ai timp. Şi chiar dacă n-ai, dar nu eşti totuşi foarte prins, fă-ţi timp şi pentru mine.

Socrate. Se întâmplă să am timp în general, iar pentru tine chiar o mulţime. Dacă vrei să vorbeşti, liber s-o faci!

DEMODOCOS Vrei să ne retragem încoace, la

porticul lui Zeus Eliberatorul? 2

Socrate Dacă doreşti.

b DEMODOCOS Să mergem, deci. Socrate, există posibilitatea ca tot ceea ce creşte să se comporte în acelaşi fel – atât ceea ce creşte din pământ, cât şi omul şi celelalte animale. În privinţa plantelor e foarte uşor pentru noi, agricultorii, să pregătim totul de dinaintea semănatului şi semănatul însuşi. Dar îndată ce semănătura ar prinde viaţă, după asta îngrijirea ei este atât lungă, cât şi grea şi dezagreabilă. La fel par să se întâmple lucrurile şi în cazul oamenilor. Vorbesc e din propria experienţă, extrapolând şi asupra celorlalţi. Căci a-l fi procreat sau însămânţat – indiferent cum vrei să-i spui – pe acest fiu mi-a fost cel mai uşor de pe lume; dar creşterea sa e dezagreabilă, mereu fiindu-mi frică, deoarece mă tem pentru el. În legătură cu altele ar fi multe de spus, dar dorinţa sa de acum mă sperie mult – nu că-l nevrednică, dar e riscantă: băiatul ăsta doreşte, zice el, să devină înţelept.3 Mi se pare că îl tulbură unele spuse pe care i le repetă unii de aceeaşi vârstă sau vecini din demă, care coboară în d cetate. E gelos pe ei şi demult îmi bate capul, cerându-mi să mă ocup de el şi să plătesc bani unuia dintre sofişti, care să-l facă înţelept. De bani îmi pasă mai puţin, dar cred că nu-l paşte un pericol mic ducându-se într-acolo. O vreme l-am stăpânit, încercând să-l 122 a liniştesc. Însă fiindcă nu mai sunt în stare, cred că e esenţial să-i dau ascultare, pentru ca să nu se însoţească cu cineva fără ştiinţa mea şi să ajungă corupt.4

Aşadar, vin acum cu toate astea ca să-l prezint pe băiat unuia dintre cei care sunt consideraţi sofişti. Însă tu ai apărut la momentul potrivit; aş dori ca, fiindcă urmează să fac asta, să-ţi cer un sfat, da, ţie cel mai mult. Deci, dacă poţi să mă sfătuieşti în legătură cu ce ai auzit de la mine, poţi şi trebuie s-o faci. b Socrate Demodocos dragă, se spune că „sfatul e lucru sfânt”!

Or, dacă oricare sfat e sfânt, va fi şi acesta pe care tu îl ceri acum de la mine. Într-adevăr, un om n-ar putea cere

sfat despre ceva mai divin decât despre educaţie, atât a sa proprie, cât şi a celor din familia sa. Dar mai întâi eu şi cu tine să cădem de acord: ce anume gândim că este lucrul despre care cerem sfat? Asta, ca nu cumva de multe ori eu să înţeleg ceva prin el, iar tu altceva, iar apoi, ajunşi e înaintaţi în conversaţie, să ne descoperim ridicoli atât eu, cel care dau sfaturi, cât şi tu, cel care le soliciţi.

demodocos Cred că ai dreptate, Socrate, şi aşa trebuie să procedăm.

Socrate Am dreptate, totuşi nu chiar complet: schimb ceva mărunt.5 Mă gândesc ca nu cumva tânărul acesta să nu dorească de fapt lucrul pe care noi credem că îl doreşte, ci să dorească altceva, iar apoi noi vom ajunge încă şi mai absurzi, dând şi primind sfadturi despre ceva diferit. Cel mai îndreptăţit mi se pare să începem de la el însuşi şi să-l întrebăm ce anume e lucrul pe care îl doreşte.

demodocos. Se pare că cel mai bine e să facem cum zici.

II

Socrate Spune-mi, care-i frumosul nume al tânărului? Cum l-ai chemat?

demodocos Theages e numele lui.

Socrate Frumos nume i-ai dat fiului tău, Demodocos, şi vrede ale de sfinţenie! 6 Spune, Theages: afirmi că doreşti să devii un înţelept şi ceri tatălui tău să-ţi afle un astfel de om cu care să fii împreună şi care să te facă înţelept?

theages Da.

Socrate Oare îi numeşti înţelepţi pe cunoscători, în domeniul în care sunt cunoscători, sau pe necunoscători?

theages Pe cunoscători îi numesc.

Socrate Bun, dar tatăl tău nu te-a învăţat acele materii pe care aici toţi fiii oamenilor onorabili le învaţă, de exemplu, literele, cântatul la cithară, luptele şi restul exerciţiilor?

theages Ba m-a învăţat.

123 a Socrate însă socoteşti că duci lipsă de o anume

ştiinţă, de care tatăl tău se cuvine să se fi preocupat în folosul tău?

theages Da.

Socrate care este ea? Spune-ne şi nouă, ca să putem să-ţi fim de ajutor!

theages o cunoaşte şi tata, Socrate, fiindcă adesea i-am vorbit despre ea. Însă spune astea faţă de tine dinadins, ca şi când n-ar şti ceea ce doresc. Şi în alte cazuri mă contrazice şi nu vrea să mă recomande nimănui.

Socrate Vorbele dinainte pe care i le-ai spus tatălui erau zise, b ca să zicem aşa, fără martori. Acum însă ia-mă pe mine drept martor şi vorbeşte în faţa mea: care este această înţelepciune pe care o doreşti. Deci, dacă ai dori-o pe aceea prin care oamenii conduc navele, ce mi-ai răspunde, dacă eu te-aş întreba: „Dragă Theages, de ce fel de înţelepciune eşti lipsit şi îi reproşezi asta tatălui, fiindcă nu vrea să te recomande acelora cu ajutorul cărora vei deveni înţelept?” Care este ea? Oare nu arta cârmaciului?

theages Da.

Socrate iar dacă doreşti să fii înţelept în acea înţelepciune cu e ajutorul căreia oamenii conduc carele, şi apoi l-ai mustra pe tatăl tău, şi dacă eu te-aş întreba care este această înţelepciune, oare ce mi-ai spune că este ea? Oare nu arta vizitiului?

theages Da.

Socrate însă aceea pe care se întâmplă să o doreşti acum cumva n-are nume, sau are?

theages Cred că are unul.

Socrate Oare pe ea o cunoşti, fără a-i cunoaşte şi numele, sau îi cunoşti şi numele?

theages îi cunosc şi numele.

Socrate care este? Spune-mi-H

theages Ce alt nume ai zice că are ea decât acela de „înţelepd ciune”?

Socrate Dar nu-i şi arta vizitiului o înţelepciune? Sau crezi că e ignoranţă? 7

theages Nu cred.

Socrate E deci o înţelepciune.

theages Da.

Socrate la ce o folosim? Nu ca să ştim să conducem un atelaj de cai?

theages Ba da.

Socrate Nu-i şi arta cârmaciului o înţelepciune?

THEAGES Este.

Socrate Nu e ea aceea cu ajutorul căreia ştim să conducem navele?

theages Ea este aceea.

Socrate care este deci înţelepciunea pe care tu o doreşti? Pe cine ştim să conducem cu ajutorul ei? e theages cu ajutorul ei ştim să-i conducem pe oameni, cred.

Socrate Oare pe cei bolnavi?

THEAGES Deloc.

Socrate Căci aceasta este medicina. Nu-i aşa?

theages Da.

Socrate Este ea aceea cu ajutorul căreia ştim să-i conducem pe cântăreţii din coruri?

THEAGES Nu.

Socrate Căci aceasta este muzica.

THEAGES Absolut.

Socrate Este ea aceea cu ajutorul căreia ştim să-i conducem pe cei care fac gimnastică?

THEAGES Nu.

Socrate Asta e gimnastica?

THEAGES Da.

Socrate Ce fac deci aceia /pe care ştim să-i conducem/ cu ajutorul acelei arte? Străduieşte-te să-mi explici, aşa cum eu ţi-am explicat mai înainte.

124 a theages Este arta cu ajutorul căreia /ştim să-i conducem/ pe oamenii din cetate – aşa cred.

Socrate Dar bolnavii nu sunt şi ei „din cetate”?

theages Ba da, dar nu mă refer numai la ei, ci şi la restul oamenilor din cetate.

Socrate înţeleg eu bine la ce artă te referi? Cred că te referi nu la aceea cu ajutorul căreia ştim să-i conducem

pe cei care seceră, care culeg viile, care sădesc şi însămânţează şi treieră. Căci agricultura este arta cu ajutorul căreia ştim să-i conducem pe aceştia.

theages Da.

Socrate Nici nu-i arta cu ajutorul căreia /ştim să-i conducem/ b pe cei care ferestruiesc, sfredelesc, rindeluiesc şi strunjesc. Căci aceasta e tâmplăria, nu-i aşa?

theages Da.

Socrate Ci ea este pesemne aceea cu ajutorul căreia /ştim să-i conducem/ pe toţi aceştia – pe agricultori, ca şi pe tâmplari, pe toţi meşteșugarii, ca şi pe neprofesionişti, pe femei, ca şi pe bărbaţi – probabil că asta e „înţelepciunea" la care te referi.

theages la ea, Socrate, mă refer demult.

III

Socrate îmi poţi atunci spune: oare Egist, după ce l-a ucis pe Agac memnon la Argos, îi conducea pe oamenii despre care tu vorbeşti – meşteșugari şi neprofesionişti, bărbaţi şi femei laolaltă –, sau pe alţii?

THEAGES Nu pe alţii, ci pe aceştia.

Socrate Dar Peleus8, fiul lui Aiacos în Phthia, nu-i conducea tot pe aceeaşi oameni?

THEAGES Ba da.

Socrate Ai auzit de Periandros, fiul lui Cypselos, care a condus Corintul?

THEAGES Am auzit.

Socrate Nu-i conducea el tot pe aceiaşi oameni în cetatea lui?

THEAGES Ba da. d Socrate Dar Archelaos, fiul lui Perdiccas, care de curând a luat domnia în Macedonia, nu crezi că-i conduce pe aceeaşi oameni? 9 THEAGES Ba cred că da.

Socrate Dar Hippias, fiul lui Pisistrate, care a domnit în cetatea noastră, ce fel de oameni crezi că a condus? Oare nu tot pe aceştia?

THEAGES Bineînţeles.

Socrate Ai putea să-mi spui ce denumire au Bakis,

Sibylla şi al nostru Amphilytos? 10

THEAGES Ce alta decât aceea de prezicători!

Socrate Adevărat. Atunci încearcă să-mi spui şi despre ceilalţi: e ce denumire primesc Hippias şi Periandros din cauza aceluiaşi fel de conducere /pe care o exercită asupra oamenilor/?

THEAGES Cred că denumirea de tirani.11 Care alta?

Socrate Aşadar, oricine doreşte să-i conducă pe toţi oamenii din cetate doreşte acelaşi fel de conducere cu ei – anume conducerea tiranică – şi doreşte să fie un tiran?

theages Aşa se pare.

Socrate Deci tu afirmi că pe ea o doreşti?

theages Aşa se pare, cel puţin din ceea ce am spus.

Socrate Vai, nefericite, dorind tu de multă vreme să fii tiran, l-ai mustrat pe tatăl tău că nu te-a trimis la şcoala unui învăţător 125 a de tiranie! Iar tu, Demodocos, deşi ştii de multă vreme ce doreşte acest fiu al tău şi având unde să-l trimiţi, l-ai putea face un specialist în înţelepciunea pe care o doreşte, însă, iată, refuzi şi nu-l trimiţi! Nu ţi-e ruşine? Acum, uite: după ce mi te-a reclamat, hai să chibzuim laolaltă, eu şi cu tine, la şcoala cui l-am putea trimite şi cu cine să se asocieze pentru a deveni un tiran înţelept! 12

IV

b demodocos Pe Zeus, Socrate, hai să chibzuim, dat fiind că mi se pare că nu puţină chibzuinţă cere chestiunea asta.

Socrate Aşteaptă! mai întâi să-l întrebăm pe el cum se cade. demodocos întreabă-l.

Socrate Ce-ar fi, Theages, dacă ne-am folosi de Euripide? Căci Euripide spune undeva:

Tiranii-s înţelepţi când se-asociază cu-nţelepţii.13

Dacă cineva l-ar întreba pe Euripide: „În ce anume afirmi că sunt e înţelepţi cei cu care se asociază tiranii?”, e ca şi când, spunând el că „agricultorii-s înţelepţi când se-asociază cu-nţelepţii”, l-am întreba: „În ce anume sunt înţelepţi /cei cu care se asociază agricultorii/?” Ce ne-ar

răspunde? Oare nu altceva decât că în agricultură /sunt înţelepţi/?

theages în asta.

Socrate Bun, şi dacă ar spune: „bucătarii-s înţelepţi când se-asociază cu-nţelepţii”, dacă l-am întreba „în ce anume sunt înţelepţi”, ce ne-ar răspunde? Oare nu că în arta culinară?

theages Da.

Socrate Dar dacă ar spune: „luptătorii-s înţelepţi când se-asociază cu-nţelepţii” şi dacă l-am întreba „în ce anume sunt înţelepţi”, nu ne-ar răspunde că în arta de a lupta?

d theages Da.

Socrate El însă a spus: „tiranii-s înţelepţi când se-asociază cu-nţelepţii” Or, dacă-l întrebăm: „În ce anume spui că sunt înţelepţi, Euripide?”, ce ar răspunde? Care ar fi aceste lucruri în care sunt înţelepţi?

theages Pe Zeus, nu ştiu.

Socrate Vrei să-ţi spun eu?

theages Dacă vrei.

Socrate sunt lucrurile pe care, zice Anacreon, le ştia Callicrite.

Ori nu cunoşti poemul?

theages Ba-l cunosc.

Socrate Bun, deci tu vrei asocierea cu un bărbat asemănător, care se întâmplă să posede aceeaşi artă cu Callicrite, fiica Cyanei14, e şi care „cunoaşte arta tiraniei”, aşa cum poetul spune despre ea, pentru ca şi tu să ni te faci tiran la noi şi în cetatea noastră?

theages De multă vreme, Socrate, îţi râzi de mine şi glumeşti!

Socrate Bine, dar nu afirmi că pe această înţelepciune o doreşti, cu ajutorul căreia ai putea să-i conduci pe toţi cetăţenii? Or, dacă faci asta, ai fi altceva decât un tiran?

theages M-aş putea eu ruga, cred, să devin un tiran, cel mai bine peste toţi oamenii, iar dacă nu, măcar peste

majoritatea lor – de fapt şi tu, şi toţi ceilalţi oameni /fac asta/ – în plus, eventual, să 126 a devin şi un zeu! Nu însă *asta* am spus că doresc.

Socrate Atunci care este lucrul pe care tu îl doreşti? Nu spui că doreşti să-i conduci pe oameni?

theages Da, însă nu prin forţă, nici în felul tiranilor, ci /doresc să conduc/ oameni care /se supun/ de bunăvoie. Aşa au făcut şi ceilalţi bărbaţi faimoşi din cetate.

Socrate Te referi la oameni precum Temistocle, Pericle, Cimon şi câţi au fost grozavi în politică?

theages Pe Zeus, la ei mă refer.

Socrate Bun, dar dacă ai fi dorit cumva să devii înţelept la călărie, la ce fel de oameni te-ai fi gândit să te duci ca să devii un călăreţ grozav? La alţii, sau la cei pricepuţi la călărie? b theages Nu la alţii, pe Zeus!

Socrate Or, oamenii grozavi la călărie au şi cai şi de asemenea se folosesc mereu atât de /caii/ proprii, cât şi de numeroşi cai străini?

THEAGES Clar.

Socrate iar dacă ai fi vrut să devii înţelept în arta aruncării suliţei, nu te-ai fi gândit că vei deveni înţelept ducându-te la suliţaşi? Ei au şi suliţe şi mereu se folosesc de suliţe numeroase atât proprii, e cât şi străine.

THEAGES Aşa cred.

Socrate Spune-mi: deoarece doreşti să devii înţelept în politică, crezi că vei deveni înţelept ducându-te la alţii, şi nu la aceşti oameni politici, aceiaşi care sunt totodată grozavi la treburile politice şi se ocupă atât de propria cetate, cât şi de alte cetăţi, având de-a face cu cetăţi greceşti ori barbare? Sau crezi că asociindu-te cu alţii vei deveni înţelept în materia în care sunt şi ei, şi nu cu aceştia /care mă refer/?

d THEAGES Am auzit spunându-se că tu susţii că fiii oamenilor politici nu sunt cu nimic mai buni decât fiii cizmarilor. Din câte pot să-mi dau seama, mi se pare că e foarte adevărat ce zici.15 Aş fi deci un nerod, dacă m-aş gândi că vreunul dintre aceştia mi-ar putea transmite

înţelepciunea sa, dar nu e de niciun folos propriului fiu – asta în cazul în care el ar fi în stare să-l ajute în această privinţă pe oricare alt om!

Socrate Dar cum ai proceda, scumpule, dacă ai avea un fiu care ar veni la tine cu probleme asemănătoare? Apoi, dacă ţi-ar e spune că vrea să devină un pictor bun şi te-ar dojeni pe tine, tatăl lui, cum că nu vrei să plăteşti pentru el bani în acest scop, totodată însă el i-ar dispreţui pe maeştrii acestei profesii, pe pictori, şi n-ar vrea să înveţe de la ei? Sau i-ar dispreţui pe flautişti, deşi vrea să devină un flautist? Ori /i-ar dispreţui/ pe citharişti? Ai avea cum să te descurci cu el şi unde în altă parte să-l trimiţi pe unul ca el, deşi nu vrea să înveţe de la aceşti profesionişti?

THEAGES Pe Zeus, n-aş avea!

127 a Socrate Iată însă că, procedând la fel faţă de tatăl tău, eşti uimit şi îl dojeneşti dacă nu ştie cum să procedeze cu tine şi unde să te trimită! însă noi te vom recomanda oricui vrei dintre atenienii de calitate, care se va asocia cu tine pe gratis /pentru învăţătură/. Astfel, pe de o parte, nici nu vei cheltui bani, pe de alta vei avea şi o reputaţie mai bună înaintea mulţimii, decât dacă te vei asocia cu vreun altul.

v theages Bine, dar nu faci parte şi tu, Socrate, dintre oamenii de calitate? Dacă ai vrea să te asociezi cu mine /pentru învăţătură/, mi-ar fi de ajuns şi n-aş mai căuta pe nimeni altcineva!

Socrate Ce tot spui, Theages? b demodocos Nu spune ceva rău, Socrate şi, pe de altă parte, mie mi-ai face un mare bine /dacă ai accepta/. Căci nu cred c-aş putea avea un noroc mai mare decât ca băiatului să-i placă asocierea cu tine şi ca tu să vrei să stai cu el. Mi-e şi ruşine să spun cât de mult vreau asta! Amândurora vă cer – ţie să vrei să stai cu băiatul, ţie să nu cauţi pe nimeni altul, în afară de Socrate, ca să te asociezi cu el! Iar pe mine mă veţi scuti de multe temeri şi griji. Căci mă tem mult pentru el să nu dea peste un altul care să-l strice. e theages Nu te teme încă pentru mine, tată, dacă poţi să-l convingi pe omul ăsta

să accepte asocierea cu mine.

demodocos Excelent! Socrate, acum pe tine trebuie să te conving! Eu sunt pregătit, ca să vorbim pe scurt, să mă ofer pe mine şi, pe cât posibil, să-ţi ofer ţie tot ce-i al meu şi mai drag mie, de orice ai avea nevoie, pe scurt, dacă îl primeşti şi-i faci lui Theages tot binele de care eşti în stare! d Socrate Dragă Demodocos, pe de o parte nu sunt mirat că îţi dai atâta osteneală, dacă crezi că tânărul va putea să aibă un folos din partea mea – căci nu cunosc un alt motiv pentru care cineva cu minte s-ar osteni mai mult decât pentru ca fiul său să ajungă cât mai bun. Pe de altă parte, mă mir foarte mult, neştiind de unde ţi-a venit ideea asta, că eu aş fi mai capabil decât eşti tu însuţi să-i fiu de folos băiatului tău, spre a-l face un bun cetăţean, şi de unde i-a venit lui ideea că eu mai mult decât tine îi voi fi de folos. Într-adevăr, mai întâi tu eşti mai vârstnic decât mine. Apoi, tu ai deţinut la e Atena multe demnităţi şi pe cele mai mari; tu eşti extrem de onorat atât de cei din dema Anagyrous, cât şi, deloc mai puţin, de restul cetăţii. Or, la mine nici tu, nici el nu vedeţi aşa ceva.16 Apoi, dacă Theages dispreţuieşte asocierea cu oamenii politici şi caută alţii, care să promită că pot să-i educe pe tineri, sunt aici şi Prodicos din 128 a Cos, şi Gorgias din Leontinoi, şi Polos din Agrigentum, şi mulţi alţii. Ei sunt atât de înţelepţi, încât, cutreierând cetăţile, îi conving pe cei mai nobili şi mai avuţi dintre tineri – care au posibilitatea să se asocieze gratis cu oricare poftesc dintre cetăţeni – să părăsească asocierea cu aceştia şi să stea cu ei, /străinii, / plătindu-le mulţi bani în chip de simbrie, ba să le mai arate şi recunoştinţă pe deasupra. Era potrivit ca şi fiul tău, şi tu însuţi să-i alegeţi pe unii dintre aceşti /străini/, dar deloc nu era potrivit să mă alegeţi pe mine.17 Căci eu b nu cunosc niciuna dintre învăţăturile binecuvântate şi frumoase, deşi mi-aş dori. Şi mereu o tot spun: eu nu ştiu aproape nimic, în afara unei neînsemnate învăţături – cea despre treburile iubirii.18 Măcar la această învăţătură pretind că sunt grozav de bun în raport cu orice om, fie din

trecut, fie din prezent.

theages Vezi, tată? Socrate nu pare deloc să vrea să-mi fie dascăl. În ceea ce mă priveşte, eu sunt gata, numai el să vrea. Însă e el glumeşte când ne spune nouă astea. Într-adevăr, eu cunosc pe unii de aceeaşi vârstă cu mine sau puţin mai mari, care mai înainte de a ajunge în societatea lui nu erau buni de nimic, dar după ce au avut de-a face cu el, în scurt timp se arată mai buni decât toţi aceia cărora mai înainte le erau inferiori.

Socrate înţelegi ce fel de întâmplare e asta, fiu al lui Demodocos?

theages Pe Zeus, înţeleg că, dacă tu vrei, atunci şi eu voi putea să ajung la fel ca şi aceia.

VI

Socrate Nu, dragul meu: tu nu-ţi dai seama ce este asta, dar am d să-ţi explic. Printr-o împărtăşire divină 19, pe mine, încă din copilărie, mă însoţeşte un daimon.20 El constă dintr-o voce care atunci când mi se produce, întotdeauna îmi indică să mă îndepărtez de la o acţiune pe care intenţionam s-o realizez, dar niciodată nu-mi cere să acţionez. Iar dacă unul dintre prieteni îmi împărtăşește un plan şi vocea se produce, ea face acelaşi lucru: îl opreşte de la acţiune şi n-o permite. Pentru asta vă voi aduce martori: îl cunoaşteţi pe frumosul Charmides, fiul lui Glaucon. Odată s-a întâmplat să-mi e împărtăşească planul că are de gând să se antreneze la alergare la Nemeea; exact când începuse să-mi spună că are de gând să se antreneze s-a produs vocea; atunci eu l-am oprit şi i-am spus: „Pe când tu vorbeai mi s-a produs vocea daimonului. Nu te antrena!” „Poate, zise el, că ea arată că nu voi învinge. Dar chiar dacă nu voi învinge, tot îmi va fi de folos să mă antrenez în acel răstimp”. A spus asta şi s-a antrenat. Merită să-l întrebaţi ce i s-a tras de la acel antrenament. 129 a iar dacă vreţi, întrebaţi-l pe fratele lui Timarchos, pe Cleitomachos, 21 ce anume Timarchos i-a spus lui, când s-a dus drept spre moarte, [înfruntând daimonul]22, el, Timarchos, şi cu Euathlos, alergătorul,

care l-a primit pe Timarchos pus pe fugă. Vă va spune că i-a spus lui următoarele:

theages Ce anume?

Socrate „Cleitomachos, zise, eu mă îndrept acum spre moarte, fiindcă n-am vrut să-l ascult pe Socrate”. Ce voia să spună Timarchos vă voi lămuri: când Timarchos şi cu Philemon, fiul lui Philodemonides, s-au ridicat de la un banchet să plece ca să-l ucidă pe b Nicias, fiul lui Heroscamandros, numai ei doi cunoscând complotul, Timarchos, ridicându-se, mi-a spus: „Ce zici, Socrate? Beţi voi /mai departe/; eu trebuie să plec undeva, dar mă întorc puţin mai târziu, dacă am noroc”. Atunci mi s-a produs vocea şi i-am zis: „Nu te ridica, căci mi s-a manifestat obişnuitul semn daimonic”. El însă a insistat. Şi, după un timp, iarăşi a dat să plece, zicând: „O să plec, Socrate”. Şi iarăşi s-a produs vocea şi iarăşi l-am silit să rămână. e

A treia oară însă, vrând să plece pe ascuns de mine, s-a ridicat fără să-mi mai spună ceva, ci pe ascuns, luând aminte ca eu să fiu atent la altceva. Şi astfel a plecat şi a făptuit lucrurile de pe urma cărora acum merge la moarte. De asta i-a spus fratelui său ceea ce şi eu vă spun, că merge la moarte, fiindcă nu m-a ascultat. De asemenea, voi puteţi să-i auziţi pe mulţi despre cele petrecute în Sicilia23, d lucruri pe care eu le-am prezis privitoare la dezastrul armatei. Pe cei care cunosc întâmplările trecute puteţi să-i ascultaţi, iar în prezent se poate pune la probă dacă semnul /daimonic/ spune ceva cu sens: căci mi s-a produs semnul la plecarea armatei frumosului Sannion; împreună cu Thrasyllos se duce într-o expediţie militară drept spre Efes şi Ionia. Eu cred că el fie va muri, fie vreun necaz îl va lovi împreună cu celălalt şi, în general, mă tem mult pentru soarta restului armatei.24

Toate astea ţi le-am spus fiindcă această putere a daimonului care efect şi asupra celor din societatea mea, cei care îşi petrec timpul cu mine. Multora li se împotriveşte şi acestora nu-i cu putinţă să le fie de folos să-şi petreacă timpul cu mine, astfel încât eu nu pot să-i iau în

societatea mea. În cazul altora nu se împotriveşte /să fiu cu ei/, însă, deşi ei stau în societatea mea, n-au parte de folos. Cât despre cei cărora puterea daimonică le favorizează asocierea cu mine, aceştia sunt cei despre care şi tu ai auzit. Căci ei progresează repede de îndată. Iar dintre aceştia care progresează unii rămân 130 a constanţi şi păstrează statornic folosul. Mulţi însă, câtă vreme stau cu mine, fac progrese admirabile, dar atunci când se îndepărtează de mine, din nou nu mai au nimic deosebit faţă de un oarecare. Asta a păţit cândva Aristide, fiul lui Lysimachos, fiul lui Aristide. Fiind în societatea mea, progresase mult în puţin timp. Însă, din cauza unei campanii militare, plecase pe mare. Când a revenit l-a aflat în societatea mea pe Tucidide, fiul lui Melesias, fiul lui Tucidide.23 b Or, Tucidide, în ziua de dinainte, spusese câteva vorbe aspre despre mine. Văzându-mă deci Aristide, după ce m-a salutat şi am vorbit diverse, mi-a zis: „Socrate, aud că Tucidide face pe grozavul şi pe supăratul faţă de tine, ca şi când ar fi ceva de capul lui”. „Aşa este”, zic eu. „Nu ştie, zice, ce sclav era înainte de a sta cu tine?” 26 „Se pare că nu, pe zei”, spun eu. „Eu însumi, Socrate, sunt într-o condiţie de tot râsul”, zice el. „De ce?” „Fiindcă, înainte de a mă inc barca, eram în stare să discut cu orice om şi nu mă prezentam mai rău decât niciunul în dezbatere, încât umblam după societatea oamenilor celor mai deosebiţi. Acum însă, pe dos: fug dacă am impresia că cineva are învăţătură, în aşa măsură mi-e ruşine de inferioritatea mea”.

„Oare, întreb eu, puterea asta te-a părăsit brusc, sau încet-încet?” „Încet-încet”. „Dar pe când o aveai, zic eu, oare o aveai în timp ce d învăţai ceva de la mine, ori în alt fel?” „Am să-ţi spun, Socrate, ceva de necrezut, pe zei, zice el, dar adevărat. N-am învăţat de la tine nimicniciodată, aşa după cum tu ştii. Însă făceam progrese când eram cu tine, fie şi dacă eram în aceeaşi locuinţă, dar nu în aceeaşi cameră. Dar mai mult /progresam/ când eram în aceeaşi cameră şi cred că, atunci când, fiind în aceeaşi cameră, tu

vorbeai şi eu te priveam, /progresam/ mai mult decât atunci când mă uitam în altă parte; şi cel mai mult şi mai bine progresam când stăteam culcat e alături de tine şi te atingeam.27 Acum însă, încheie el, toată această stare a pierit”.

Asta înseamnă, Theages, asocierea cu mine. Dacă va fi pe plac Zeului, vei progresa mult şi repede, dacă nu, nu. Gândeşte-te deci dacă nu-i mai sigur pentru tine să capeţi învăţătură de la cei stăpâni peste folosul pe care-l oferă oamenilor, decât să primeşti de la mine ceea ce-i supus norocului.

theages Iată ce cred că noi trebuie să facem: trebuie ca, stând 131 a împreună unul cu altul, să-l punem la încercare pe acel daimon. Iar dacă ne va îngădui, e foarte bine. Dacă nu, atunci îndată ne vom consulta despre ce-i de făcut – fie mă voi asocia altuia, fie voi încerca să-i schimb daimonului opinia prin rugăciuni, jertfe şi orice altceva vor indica prezicătorii.

demodocos Nu mai veni cu piedici în calea tânărului, Socrate! Theages zice bine ce zice.

Socrate Dacă credeţi că aşa trebuie procedat, aşa să facem.

LYSIS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

I. Despre *Lysis* Constantin Noica scria, poate cu dreptate, că „pare cel mai semnificativ pentru platonism dintre dialogurile de tinereţe” (P0,2, 165). Într-adevăr, interpreţi! care au utilizat analiza stilometrică, precum H. von Arnim, l-au plasat în grupul timpuriu, deşi printre ultimele dialoguri din acest grup. Oricum, influenţa şi importanţa lui sunt de netăgăduit: Paul Friedländer îl vede deopotrivă anunţând, sub raportul conţinutului, *Banchetul*, dar şi legat, în special prin scenografie, de dialogurile mai timpurii, mai ales de *Charmides* (FRIEDLÄNDER, 501). Pe de altă parte, aşa cum observă A.W. Price (PRICE, 1), Aristotel „a luat dialogul *Lysis* drept punctul său de plecare” în discuţia despre prietenie din cele două *Etici*

(Nicomahică şi Eudemică).

Indiferent de datarea exactă, cred că, odată cu *Lysis*, patru teme fundamentale (întreţesute, de altfel) se afirmă explicit şi autoritar în opera lui Platon: 1) Mai întâi tema „intermediarului" (ceea ce nu-i nici bun, nici rău), pe care sub diferite aspecte o vom regăsi, de exemplu, în *Banchetul* (Eros, daimonul situat între zei şi oameni), în *Menon* (uitarea şi reamintirea, situate între ignoranţă şi cunoaştere), în *Republica* (opinia, situată între ignoranţă şi ştiinţă, entităţile matematice, situate între dialectică şi opinie, *thymos-ul*, partea intermediară a sufletului, situată între raţional şi impuls instinctual), în *Timaios* (sufletul, intermediar între forme şi lucrurile senzoriale). 2) Apoi întâlnim pentru prima dată tema „primului în sine" – aici „primul prieten", cel care nu mai este prieten în vederea a altceva, ci este scop final – temă care trimite direct la „doctrina formelor" transcendente din *Banchetul*, *Phaidon*, *Republica*, *Timaios*. 3) Pentru întâia dată întâlnim o discuţie de fond, fie şi limitată şi aparent sofistică, asupra binelui şi răului în sine, discuţie din care măcar un principiu rezultă clar – acela al caracterului absolut al binelui, care nu are nevoie de nimic altceva pentru a exista. Problema binelui şi a răului va fi reluată în *Republica*, *Theaitetos*, *Timaios*, *Philebos*, *Legile*. *4*) Platon face o distincţie esenţială (deşi aici nu întotdeauna clară) între ceea ce Aristotel va denumi mai târziu „cauza eficientă" şi „cauza finală": cel care nu-i nici bun, nici rău îşi caută un prieten şi-l iubeşte *din cauza prezenţei* răului şi *în vederea* obţinerii binelui. Distincţia dintre cele două cauzalităţi – dintre *din cauza* şi *în vederea* – va reapărea în *Phaidon* şi în *Timaios* (Universul are drept cauză eficientă Demiurgul şi drept cauză finală binele) şi, evident, va domina ulterior filosofia aristotelică.

2. Ca şi în *Charmides*, şi în acest dialog narat de Socrate avem o scenografie pitorească, având drept cadru o palestră, unde se întâlnesc şi se exersează băieţii,

adolescenţii şi tinerii.[36] Socrate conversează despre prietenie cu doi băieţi dezgheţaţi de doisprezece – treisprezece ani, Lysis şi Menexenos, buni prieteni între ei, dar mai înainte, în chip de preambul, discută şi despre dragoste cu doi adolescenţi, Hippothales şi Cresippos, dintre care primul, îndrăgostit de Lysis, îi face acestuia o curte aparent fără speranţă. Distribuţia pe două grupe a celor patru interlocutori o aminteşte pe cea din *Laches*, chiar dacă aici relaţiile dintre cei patru sunt diferite.

Discutând despre prietenie cu cei doi buni prieteni, Lysis şi Hippothales, Socrate vrea să ştie de ce sunt ei prieteni, cum poate ajunge cineva prieten cu altcineva şi, de aici, ce este în definitiv „prietenul" şi faţă de cine sau ce anume. Or, se va vedea şi în acest dialog, ca şi alte dăţi, că a poseda o anumită virtute nu te face automat apt s-o defineşti, s-o explici altuia şi cu atât mai puţin să-l faci şi pe altul s-o deţină. Ne este extrem de dificil să înţelegem ce suntem şi de ce suntem aşa cum suntem.

Ca şi în alte dialoguri, pe măsură ce Socrate trece de la un interlocutor la altul, dialogul devine mai profund. După ce, printr-o discuţie cu Lysis, Socrate îl învaţă indirect pe Hippothales cum trebuie să vorbească cu un iubit, fără să-l flateze şi să-i exalte orgoliul, filosoful cercetează cu Menexenos mai întâi cine este prieten: cel care iubeşte (indiferent de sentimentul celui iubit), cel care este iubit (indiferent de sentimentul celui care îl iubeşte), sau ambii, când sunt legaţi printr-o iubire reciprocă. Ca orice exclusivism, fiecare posibilitate este invalidată de destule cazuri particulare. Se trece apoi la un alt nivel al discuţiei, de data aceasta din nou cu Lysis: sunt prieteni între ei numai cei care se aseamănă, sau numai cei care sunt opuşi unul altuia? Ambele ipoteze cad şi se ajunge la teza principală la care m-am referit: cel care nu-i nici rău, nici bun e prieten cu un altul din cauza răului prezent şi în vederea binelui, la care aspiră. Ipoteza contrafactuală a dispariţiei răului, introdusă pe

36 NAILS, 392 plasează desfășurarea întâlnirii în jurul anului 409.

neaşteptate[37], conduce însă la o nouă ipoteză: temeiul prieteniei şi iubirii îl constituie nevoia de a compensa o lipsă; or, îţi lipseşte ceea ce-ţi aparţine, dar această teză pare să trimită la teze respinse mai înainte, astfel încât cine sunt prieteni cu cine rămâne neclar.

Desigur, Socrate se lamentează că, deşi el şi cei doi băieţi se consideră prieteni unii cu alţii, nu au reuşit să lămurească *ce este prietenul*. Spre deosebire totuşi de alte situaţii canonice în dialogurile timpurii (*Hippias I* şi II, *Laches*, *Charmides*, *Euthyphron*, *Protagoras*), aici dialogul se încheie fără soluţie numai din motive exterioare: în momentul când Socrate voia să ducă dialogul pe o treaptă mai înaltă, reluându-l cu un adult dintre cei de faţă, Lysis şi Menexenos sunt chemaţi imperativ de supraveghetorii lor, prezentaţi ca nişte „spirite rele" (*daimones tines*): băieţii pleacă şi adunarea se destramă. Pare a fi o clară sugestie a lui Platon că dialogul, întrerupt un moment, va continua neapărat în alte condiţii şi cu parteneri maturi, care dispun singuri de timpul şi viaţa lor. Mai mult ca oricând în dialogurile timpurii am primit indicaţia transparentă că cercetarea se va relua. Drumul a fost blocat numai accidental, astfel încât promisiunea unei dezlegări pluteşte în aer. Cititorul e astfel încurajat să treacă mai departe, la dialogurile maturităţii.

3. *Phflos – e – on*, termenul-cheie din acest dialog, este un adjectiv care poate deveni oricând substantiv. Însoţit de articolul neutru, inexistent în româneşte, *to phflon* – „prietenul" – este aproape intraductibil, indicând o relaţie mai generală şi mai abstractă, care poate fi nu numai între persoane, dar şi între persoane şi lucruri, sau chiar numai lucruri ori forţe naturale. Evantaiul relaţiilor descrise de *phflon* sau *philia* mergea de la o relaţie pasională la tandreţea dintre membrii familiei şi până la

37 „N-ar fi fost firesc ca dialogul să se sfârșească aici? Ar fi fost firesc, dacă Platon n-ar fi consimțit să ridice crize în propria sa gândire", scrie C. Noica (PO, 2, 196).

relaţia de reciprocitate interesată între colegi şi amici.[38] S-ar putea, poate, traduce prin „prietenie”, „atracţie”[39]; totuşi, prefer o traducere mai exactă, chiar dacă mai stranie în româneşte. (La fel a procedat şi Alexandru Cizek, P0,2.) De aici rezultă şi expresia *to proton phflon*, „primul prieten”, „prietenul autentic” (2 i9 d-22 oa), adică acel ceva, binele, spre care tind toate prieteniile în ultimă instanţă, dar care, el însuşi, nu mai tinde spre nimic altceva, fiind capăt de drum.

Pe de altă parte, *phflos* are un sens dublu, putând fi luat fie activ – „cel care iubeşte” pe un altul – şi atunci se construieşte cu genitivul obiectului respectiv, dar şi pasiv – „cel care este iubit” de altul – şi atunci construcţia normală este cu dativul. De aici rezultă şi dificultăţile de definiţie din dialog. Traducerea prin „prietenie” falsifică întrucâtva această ambiguitate.

În sfârşit, de la *phflos* se obţine verbul *philéo*, care poate avea sau nu un sens erotic, fiind în ultimul sens aproape sinonim cu *erdo*. În româneşte nu avem un verb derivat de la „prieten”.

4. Lysis din Aixone, fiul lui Démocrates, un adolescent la data prezumtivă a dialogului (409), provenea dintr-o familie foarte cunoscută şi bogată. S-au găsit mai multe inscripţii purtându-i numele, printre care cea mai importantă este chiar piatra sa de mormânt, descoperită în 1974. A fost probabil bine cunoscut de Platon (NAILS, 320). Menexenos, fiul lui Demophon, reapare ca vorbitor, ceva mai în vârstă, şi în dialogul *Menexenos*. În *Phaidon* este menţionat printre cei care au asistat la moartea lui Socrate, de unde deducem că devenise un însoţitor al acestuia. Despre Hippothales, tânărul îndrăgostit de Lysis şi fiul lui Hieronymos, nu se ştiu alte lucruri. Cresippos, văr cu Menexenos, reapare ca vorbitor în *Euthydemos* şi este menţionat în *Phaidon* printre cei prezenţi la moartea

38 PRICE, 11.

39 L. Robin (POR, 1) traduce prin amitié, iar pentru to proton phflon are l'objet premier de l’amitié.

lui Socrate.

LYSIS

[sau despre prieten;

DIALOG MAIEUTIC]

SOCRATE HIPPOTHALES CRESIPPOS MENEXENOS LYSIS

I

203 a Socrate Mă duceam dinspre Academie direct către Liceu, pe drumul din afara zidului, chiar pe sub zid.1 Când am ajuns la mica poartă, pe unde-i izvorul lui Panops, am dat peste Hippothales, fiul lui Hieronymos, peste Cresippos din Paianeea şi peste alţi tineri stând împreună cu aceştia. Şi, văzându-mă, Hippothales m-a abordat, zicându-mi:

„Încotro te duci, Socrate, şi de unde vii?

b „De la Academie şi mă duc drept la Liceu".

„Vino încoace la noi, zice. Nu te abaţi pe aici? Merită". „Încotro baţi, zic, şi la care «voi» te referi?"

„Vino încoace", spune, şi îmi arată vizavi de zid un fel de incintă cu o poartă deschisă: „Ne petrecem timpul aici şi noi, şi alţii, mulţi şi frumoşi".

204 a „Ce-i asta şi în ce fel vă petreceţi timpul?"

„E o palestră recent construită. Cât despre petrecerea timpului, mare parte constă în discuţii la care cu plăcere te-am face părtaş". „Minunat ce faceţi, zic. Aveţi aici şi un învăţător?" „însoţitorul şi admiratorul tău, Miccos". 2

„Pe Zeus, omul nu-i fără calităţi, ci e un sofist capabil".

„Hai, urmează-mă, zice, ca să-i vezi pe cei care sunt aici!"

„Mai întâi, spun eu, mi-aş dori să aud pentru ce motiv să intru b şi cine-i *drăguţul*". *3*

„Fiecare dintre noi are un alt drăguţ!"

„Dar al tău cine-i, Hippothales, pe asta zi-mi-oî".

La întrebarea asta, el roşește. Iar eu zic:

„Fecior al lui Hieronymos, Hippothales, nu-mi mai

spune dacă iubeşti sau nu! Căci ştiu nu numai că iubeşti, dar şi că eşti înaintat în iubire. În alte privinţe sunt netrebnic şi nefolositor, însă asta e mi-e dat de Zeu, să fiu iute în stare să recunosc pe cel care iubeşte şi pe cel iubit”. 4

Auzindu-mă, Hippothales a roşit şi mai mult. Dar a intervenit Cresippos:

„Elegant din partea ta că roşeşti, Hippothales, şi că te temi să-i spui lui Socrate numele iubitului. Însă, dacă Socrate ar petrece chiar şi puţin timp cu tine, va fi copleşit să te audă vorbind adesea despre el. Nouă deja ne-a asurzit şi ne-a umplut urechile cu Lysis al lui; d iar dacă ar mai şi bea puţin, avem şansa ca până şi treziţi din somn să ni se pară că auzim numele lui Lysis. Şi lucrurile pe care ni le povesteşte /despre el/, deşi sunt grozave, nu-s chiar aşa de grozave în fapt; însă-i de rău, când se apucă să ne inunde cu poemele şi prozele sale. Şi cel mai tare-i când cântă pentru iubitul lui cu o minunăţie de voce, pe care trebuie noi s-o îndurăm. Iar acum, la întrebarea ta, na poftim, roşeşte!”

„Lysis, zic, pare-se că e tânăr. Dovadă că nu mi-e cunoscut numele lui”. e

„Lumea, spune, nu-i rosteşte încă prea mult numele, ci îi zice după numele tatălui, fiindcă tatăl lui e foarte cunoscut. Altminteri, sunt sigur că nu-ţi este deloc necunoscută înfăţişarea băiatului. E destul ca fie şi numai după ea să-l recunoşti”.

„Atunci, zic, cine-i e tatăl?!”

„E fiul cel mai vârstnic al lui Démocrates din Aixone”.

„Bravo, Hippothales, ţi-ai aflat o iubire nobilă şi sclipitoare întru totul! Haide, arată-mi şi mie ceea ce le-ai arătat celor de faţă, ca să aflu dacă ştii ce-i dator să spună un îndrăgostit despre iubit în faţa 205 a lui şi în faţa celorlalţi”.

„Oare dai greutate vreunui cuvânt, Socrate, dintre cele spuse de Cresippos?” zice Hippothales.

„Negi deci că eşti îndrăgostit de băiatul despre care

vorbeşte Cresippos?” întreb.

„Nu neg asta, ci neg că aş compune versuri şi proză5 pentru iubit”.

„Sănătos nu-i, sare Cresippos, ci îndrugă verzi şi uscate ca un nebun!”

Spun eu: „Dragă Hippothales, nu versurile sau cântecele tale b vreau să le aud, dacă ai compus ceva pentru băiat, ci cumva conţinutul lor, pentru ca să ştiu cum te raportezi la iubitul tău”.

„Să-ţi spună asta Cresippos! Sigur cunoaşte şi ţine minte foarte exact spusele mele, dacă-i adevărat, cum spune, că a ajuns năuc din cauză că mă ascultă”.

„Pe zei, face Cresippos, şi încă ce? Chiar e de râs, Socrate. Căci cum să nu fie de tot râsul ca, fiind îndrăgostit şi dând băiatului atenţie mai mult decât oricui, să n-ai a-i spune nimic personal6, e care să nu poată fi zis de orice copil? Şi în schimb să compui şi să spui tot ceea ce întreaga cetate recită despre Démocrates şi despre Lysis, bunicul copilului, şi despre toţi strămoşii lui referitor la bogăţii, la hergheliile pe care le creşteau, la victoriile de la Delfi, de la Istmice, de la Nemeene, la curse de cvadrige şi de armăsari; ba să vorbeşti şi despre lucruri încă şi mai învechite? Chiar alaltăieri a vorbit într-un poem despre ospitalitatea faţă de Heracle, cum că strămoşul lor l-a primit ca oaspete pe Heracle, fiind el înrudit cu el Heracle, deoarece se trăgea şi el din Zeus şi din fiica întemeietorului demei – sunt lucruri pe care le povestesc babele, ca şi pe multe altele de acest fel, Socrate. Asta e ceea ce omul ăsta spune şi recită, silindu-ne şi pe noi să-l ascultăm”. 7

După ce l-am ascultat, spun:

„Vrednic de râs ce eşti, Hippothales! îţi faci şi îţi reciţi ţie însuţi un elogiu, înainte de a învinge?”

„Nici nu-mi fac, nici nu-mi cânt mie însumi un elogiu, Socrate!”

„Nu crezi că nu-l faci”, zic.

„Cum este, de fapt?”

„Aceste cântece merg pe de-a întregul în direcţia ta. Căci dacă-l e vei cuceri pe iubit, care ar fi aşa cum spui, vorbele şi cântecele tale îţi vor fi podoabă şi, cu adevărat, vor reprezenta o laudă pentru tine, învingătorul, fiindcă ai făcut cucerirea unui asemenea iubit. Dacă însă el te va părăsi, cu cât osanalele tale la adresa iubitului vor fi mai mari, cu atât vei apărea mai de râs, deoarece eşti lipsit de un iubit atât de nobil şi frumos. Oricine e înţelept în materie de iubire, 206 a dragul meu, nu-l va lăuda pe iubit înainte de a-l cuceri, temându-se de felul în care vor evolua lucrurile. Şi, pe de altă parte, când cineva îi laudă şi îi tămâiază pe băieţii frumoşi, aceştia se umplu de mândrie şi înfumurare. Nu crezi asta?” 8

„Ba da”, zice.

„Dar nu devin ei cu atât mai greu de cucerit, cu cât vor fi mai înfumuraţi?”

„Probabil”.

„Ce fel de vânător crezi că e acela care îşi sperie prada când vânează şi o face mai greu de prins?”

„Un prost vânător, clar”.

„Atunci e o mare lipsă de cultură să nu-l farmed pe iubit prin b cântece şi prin cuvântări, ci să-l sălbăticeşti. Nu-i aşa?”

„Cred că da”.

„Bagă de seamă, Hippothales, să nu te faci vinovat de toate astea înaintea celor de faţă din cauza poemelor tale! Oricum, eu cred că tu nu vei fi de acord că un om care compune versuri cu care-şi dăunează lui însuşi poate fi un poet bun, tocmai deoarece e dăunător lui însuşi”.

„Nu, pe Zeus, zice! Ar fi şi o mare absurditate. Dar de asta te şi consult, Socrate; dacă ştii vreo soluţie, sfătuieşte-mă prin ce fel de e cuvântare sau faptă s-ar putea ajunge să fii îndrăgit de iubit”.

„Nu-i uşor de spus”, spun eu. „Dar dacă l-ai determina să stea de vorbă cu mine, poate aş reuşi să-ţi arăt cum trebuie discutat cu el, în loc să-i reciţi şi să-i cânţi odele despre care vorbesc amicii tăi”. 9

„Asta-i uşor”, spune. „Dacă vei intra împreună cu Cresippos şi te vei aşeza la discuţii, cred că şi el se va apropia de tine, fiindcă e foarte amator să asculte, Socrate. Pe de altă parte, aşa cum e obiceiul d de sărbătoarea lui Hermes10, sunt împreună în acelaşi loc tineri şi băieţi. Aşadar el se va apropia din proprie iniţiativă. Iar dacă nu, se cunoaşte bine cu Cresippos mulţumită vărului acestuia, Menexenos. Or, se întâmplă ca Lysis să fie cel mai bun amic cu Menexenos. Acesta îl va chema, în caz că băiatul nu se va apropia din proprie iniţiativă”.

„Asta-i ce avem de făcut”, spun eu şi, în acelaşi timp luându-l e pe Cresippos cu mine, intru în palestră. Ceilalţi se iau după noi.

Intrând, i-am observat acolo pe băieţi, care aduceau sacrificii şi, fiindcă slujba era aproape încheiată, jucau zaruri, fiind ei frumos împodobiţi. Majoritatea jucau afară, în curte, unii însă, într-un colţ, jucau alba-neagra cu multe piese, pe care le tot scoteau din coşuleţe. Alţii stăteau împrejurul acestora, la privit. Printre ei era şi Lysis; 207 a stătea printre băieţi şi tineri cu o cunună pe cap, deosebit ca înfăţişare, meritând reputaţia nu numai de a fi un băiat *bine*, dar şi de a fi *bine-crescut*. *n* Mergând noi de partea cealaltă /a sălii/, ne aşezăm – era linişte acolo – şi stăm puţin de vorbă între noi. Lysis însă se tot întoarce şi ne tot aruncă priviri; era limpede că dorea să ni se alăture. Dar o vreme nu s-a decis, sfiindu-se să vină de unul singur, b însă, după un timp, intră Menexenos, dinspre curte; şi, de îndată ce mă vede pe mine şi pe Cresippos, vine şi ni se aşază alături. Lysis îl vede, îl urmează şi se aşază lângă Menexenos. Sosesc atunci şi ceilalţi, iar Hippothales, când vede că erau mulţi care stăteau acolo, se pune în aşa fel ca să se ascundă după ei, astfel încât – credea el – să nu fie văzut de Lysis, fiindcă se temea să nu-l supere. Şi astfel stătea acolo şi asculta.[40]

„Şi la fel şi care dintre voi doi e mai frumos!”

40

Iar eu, uitându-mă la Menexenos, îl întreb:

Amândoi râd.12

„N-o să întreb, zic, cine din voi doi e mai bogat. Căci sunteţi prieteni, nu-i aşa?”

„Bineînţeles”, aprobă ei.

„Or, se zice că «lucrurile prietenilor sunt comune» 13, încât prin avere nu vă deosebiţi deloc, dacă spuneţi adevărul despre prietenie”. Încuviinţează.

După asta, tocmai ce mă apucasem să-i întreb care dintre ei era ci mai drept şi care mai înţelept, când s-a apropiat cineva şi l-a luat pe Menexenos, zicând că-l cheamă pedotribul. Cred că era vorba de un ritual. Menexenos a plecat, iar eu l-am întrebat pe Lysis: 14

„Lysis, oare pe tine te iubesc mult tata şi mama?”

„Foarte mult”.

„Oare ei vor ca tu să fii cât mai fericit?” e

„Bineînţeles”.

„Crezi că e fericit vreun om care e sclav şi căruia nu-i e îngăduit să facă nimic din ceea ce-şi doreşte?”

„Pe Zeus, nu cred”, spune.

„Prin urmare, dacă pe tine te iubesc tata şi mama şi doresc ca tu să fii fericit, e clar că ar trebui să caute să te facă fericit în orice chip?”

„Desigur”, zice.

„Te lasă atunci să faci ce vrei şi nici nu te ceartă, nici nu te opresc să faci ceea ce pofteşti?”

„Pe Zeus, Socrate, ba mă opresc chiar de la multe lucruri!”

„Ce vorbeşti?” zic eu. „Deşi vor ca tu să fii fericit, te opresc să 208 a faci ceea ce ai vrea? Spune-mi: dacă doreşti să te urci pe unul dintre carele tatălui tău şi să iei hăţurile, când are loc o cursă, nu te vor lăsa, ci te vor opri?”

„Nu mă vor lăsa, cu siguranţă”.

„Fiu al lui Demophon, care dintre voi doi e mai în vârstă?“ „Avem o dispută pe tema asta“, zice.

c „Ar putea fi în dispută și care dintre voi doi e mai nobil“, zic. „Așa este“, zice.

„Dar pe cine îl vor lăsa?”

„Există un vizitiu care primeşte simbrie de la tata”.

„Ce spui? Când doresc ceva în legătură cu caii, încredinţează treaba mai curând unui simbriaş decât ţie şi, în plus, plătesc bani pentru asta?” b

„Cum altfel?”

„Dar oare îţi încredinţează ţie să conduci căruţa cu catâri, dacă ai vrea să iei biciul şi să-i loveşti cu el?”

„De unde şi până unde să mă lase?”

„N-are voie nimeni să-i biciuiască?”

„Ba da, are voie catârgiul”.

„Care e sclav, sau liber?”

„Sclav”, zice.

„Se pare că părinţii tăi pun mai mare preţ pe un sclav decât pe e tine, fiul lor; lui îi încredinţează proprietatea lor, mai curând decât ţie, şi lui îi îngăduie să facă ce vrea, dar pe tine te opresc? Dar mai spune-mi ceva: pe tine te lasă să te conduci pe tine însuţi, sau nici măcar asta nu-ţi dau voie?”

„Cum să-mi dea voie?” zice.

„Dar cine te conduce?”

„Omul acesta, pedagogul”, răspunde.

„Dar nu e un sclav?”

„Cum de nu? E un sclav al nostru”.

„Dar e teribil ca un om liber să fie condus de un sclav! Şi ce face acest pedagog când te conduce?”

„Mă duce la şcoală”.

„Dar oare nu şi aceia, învăţătorii, te conduc?”

d „Ba cu totul”.

„O mulţime de stăpâni îţi pune ţie tatăl tău de bunăvoie! Dar, când te întorci acasă la mama, oare ea îţi dă voie să faci ce vrei, pentru ca să fii fericit, fie în legătură cu lâna, ori cu războiul de ţesut, atunci când ea ţese? Sau te opreşte să te atingi fie de spatulă, fie de suveică, sau de oricare altă unealtă de ţesătorie?”

e Râde: „Nu doar că mă opreşte, Socrate, dar m-ar şi bate, dacă m-aş atinge de ceva!”

„Heracle, exclam eu, nu cumva le-ai făcut vreun rău tatălui sau mamei tale?”

„O, nu!” zice.

„Atunci pentru ce îţi interzic atât de straşnic să fii fericit şi să faci ce vrei şi te ţin cât e ziua de lungă să fii sclavul cuiva şi, într-un cuvânt, să nu faci aproape nimic din ceea ce doreşti? Pe cât se pare, rezultă că n-ai niciun folos, deşi ai o mare avere, ci toţi o conduc, 209 a şi nu tu; nici n-ai folos de pe urma corpului tău, deşi este atât de nobil, ci pe el altul îl mână şi îl îngrijeşte. Iar tu, Lysis, nu conduci pe nimeni şi nici nu faci ce doreşti!”

„Încă nu am vârsta, Socrate”, zice.

„Mă tem că nu asta, fiu al lui Démocrates, te împiedică, deoarece şi tata, şi mama îţi încredinţează totuşi ceva important şi nu aşteaptă până ce ai avea vârsta. Căci, atunci când ei vor să li se citească sau să li se scrie ceva, pe tine, cred, primul din casă te însărb cineaţă cu asta. Nu-i aşa?”

„Întocmai!”

„Aşadar aici ai voie să scrii cea dintâi literă pe care o vrei şi cea de-a doua pe care o vrei. Şi la fel ai voie şi la citit. Iar când ai lua lira, cred, nici tata, nici mama nu te opresc să întinzi şi să destinzi orice coardă doreşti, nici s-o ciupeşti, sau s-o atingi cu plectrul. Sau te opresc?”

„Defel”.

„Care să fie cauza, Lysis, că aici nu te opresc, în vreme ce în căzucrile la care ne referem adineaori te opresc?”

„Cred, spune, că aici am ştiinţă, în timp ce dincolo n-am”.

„Bine, dragul meu! spun. Prin urmare, tatăl tău nu aşteaptă să ai vârsta pentru a-ţi încredinţa totul, ci în ziua în care va considera că eşti mai bogat în ştiinţă decât el, în acea zi ţi se va încredinţa pe sine şi-ţi va încredinţa şi tot ce are”. 15

„Aşa cred”, spune el.

„Bun, zic. Dar n-ar fi aceeaşi regulă şi pentru vecin,

ca şi pentru tatăl tău faţă de tine? Oare crezi că el îţi va încredinţa să-i administrezi gospodăria, atunci când va considera că, în privinţa administraţiţiei, posezi mai multă ştiinţă decât el, sau îşi va lua el însuşi această responsabilitate?”

„Cred că mi-o va încredinţa”.

„Dar crezi că atenienii îţi vor încredinţa treburile lor, dacă vor vedea că ai ştiinţă?”

„Da.

„Pe Zeus, dar Marele Rege? Oare crezi că fiului său, căruia îi e revine domnia asupra Asiei, i-ar încredinţa să pună în supă acea carne fiartă pe care acela o doreşte, mai curând decât nouă, dacă, sosind la el, i-am arăta că avem mai multă ştiinţă decât fiul său la pregătitul bucatelor?”

„Limpede că nouă ne va încredinţa asta”.

„Iar pe el nu l-ar lăsa deloc să pună carnea în supă. Însă pe noi, chiar dacă am luat un pumn de sare, ne-ar lăsa să-l punem”.

„Desigur”.

„Dar dacă fiul său ar avea o boală de ochi, oare l-ar lăsa să-şi tra210 a teze singur ochii, deşi tatăl nu-l crede medic, sau l-ar împiedica?”

„L-ar împiedica”.

„Însă dacă ar considera că noi suntem medici, chiar dacă am vrea să-i presărăm cenuşă peste ochii deschişi, cred că nu ne-ar opri, socotind că avem ştiinţă”.

„Adevărat”.

„Oare şi toate celelalte, în care îi vom apărea că suntem mai înţelepţi decât el însuşi sau decât fiul său, nu ni le va încredinţa mai curând nouă, decât să şi le încredinţeze sieşi sau fiului său?”

„E necesar, Socrate”, zice.

„Prin urmare, aşa stau lucrurile, dragă Lysis. Treburile în care b vom ajunge ştiutori ni le vor încredinţa toţi, greci şi barbari, bărbaţi şi femei; vom face acolo orice am dori şi nimeni de bunăvoie nu ne va sta în cale, ci noi vom deveni liberi acolo şi îi vom conduce pe alţii, iar

lucrurile respective vor fi ale noastre. Căci vom avea câştig de pe urma lor. Dar la treburile unde nu vom avea pricepere nimeni nu ne va da voie să facem ceea ce credem, ci toţi se e vor opune pe cât pot, şi nu numai străinii, ci şi tatăl, şi mama, şi oricine ar fi încă şi mai apropiat de noi decât ei. Iar în acele domenii noi vom fi supuşi altora, iar lucrurile respective ne vor fi înstrăinate, căci nu vom avea niciun câştig de pe urma lor. Eşti de acord că aşa este?" 16

„Sunt de acord".

„Dar oare îi vom fi prieteni cuiva şi cineva ne va iubi pe noi acolo unde-i suntem nefolositori?"

„Nu, cu siguranţă".

„Rezultă că nici tatăl tău pe tine, nici nimeni pe un altul nu-l iubeşte, în măsura în care ar fi inutil". 17

„Se pare că nu", spune.

„Prin urmare, dacă vei deveni înţelept, copile, toţi îţi vor fi pred teni şi toţi – apropiaţi. Căci /le/ vei fi util şi bun /la ceva/. Dar dacă nu, nimeni, nici tatăl, nici mama, nici apropiaţii nu-ţi vor fi prieteni, însă, Lysis, ţi-ai putea face gânduri măreţe despre tine în situaţiile în care gândeşti defectuos?" 18

„Cum aş putea?"

„Or, dacă tu ai nevoie de un învăţător, înseamnă că gândeşti defectuos".

„Adevărat".

„În acest caz, tu nici nu-ţi poţi face gânduri măreţe despre tine, dacă încă gândeşti defectuos".

„Pe Zeus, Socrate, nu cred asta?"

III

Auzindu-l, îi arunc o privire lui Hippothales şi puţin a lipsit să nu e fac o gafă. Căci mi-a venit să-i spun: „Uite, Hippothales, cum trebuie să vorbeşti cu un iubit; să-l faci să fie mai umil şi mai mic în pretenţii, şi nu cum procedezi tu, care îl faci să fie mai înfumurat şi să-şi dea aere. Văzându-l însă muncit şi tulburat de cele spuse, mi-am amintit că voise să stea aproape, fără să fie observat de

Lysis.

Aşadar, mă răzgândesc şi mă reţin. Tocmai atunci revine Menexe211 a nos şi se aşază alături de Lysis, de unde se şi ridicase. Cât despre Lysis, alintându-se copilăreşte, îmi spune pe ascuns de Menexenos:

„Ceea ce-mi spui mie, Socrate, spune-i şi lui Menexenos!”

Zic eu: „Pe astea i le poţi spune şi tu singur, Lysis, fiindcă ai fost foarte atent”.

„Am fost foarte atent”.

„Încearcă atunci să ţi le aminteşti cât mai bine, pentru ca să i le b relatezi pe toate clar. Iar dacă uiţi ceva, mă poţi întreba din nou, cu prima ocazie când ai să mă întâlneşti”.

„Am să fac asta, Socrate, şi încă mult? însă acum spune-i altceva, pentru ca să ascult şi eu, până când va fi momentul să plec acasă”. „Voi face asta, mai ales că tu mi-o ceri. Însă ai grijă să-mi vii într-ajutor, dacă Menexenos se va apuca să mă conteste. Sau nu ştii că e un bun controversist?” 19

„Ba da, pe Zeus, o ştiu foarte bine? De asta şi vreau ca tu să discuţi cu el”.

e „Pentru ca să mă fac de râs?” spun eu.

„Deloc, ci pentru ca să-l pui la punct”.

„Ce vorbeşti? Nu-i uşor, căci e foarte priceput, fiind discipolul lui Cresippos. Or, Cresippos însuşi e de faţă, nu-l vezi?”

„Să nu-ţi pese de nimeni, Socrate, ci haide, discută cu el”. „Trebuie s-o fac”, zic.

În timp ce spuneam astea între noi, Cresippos intervine:

„Ce fel de ospăţ de cuvinte aveţi voi doi acolo şi nu ne faceţi parte şi nouă din el?”

d „Trebuie să vă facem parte şi vouă, spun. Băiatul ăsta nu înţelege ceva din ceea ce eu zic, însă afirmă că Menexenos ştie şi-mi cere să-l întreb pe el”.

„De ce nu-l întrebi deci?”

IV

„Am să-l întreb, zic. Răspunde-mi, Menexenos, la ceea ce te voi întreba: încă de copil mi se întâmplă, la fel ca oricui, să doresc ceva, e Unul doreşte să obţină cai, altul câini, altul aur, altul onoruri. Pe mine toate astea nu mă preocupă, însă am o mare iubire pentru obţinerea de prieteni şi mai curând aş dori să am un prieten bun decât cea mai bună prepeliţă sau cocoş din lume, şi chiar mai mult decât un cal sau un câine. Ba cred, pe Câine, că aş primi să dobândesc un bun camarad mult mai mult decât aurul lui Darius, mai mult decât pe Darius însuşi. În asemenea măsură eu sunt un iubi212 a tor de prieteni! Or, sunt impresionat văzându-vă pe voi, pe tine şi pe Lysis, fiindcă, deşi sunteţi atât de tineri, puteţi să obţineţi lucrul ăsta repede şi uşor; atât tu, Menexenos, l-ai dobândit pe el drept prieten într-atât de repede şi bine, cât şi el pe tine reciproc. Eu însă sunt într-atât de departe de această dobândire, încât nu ştiu în ce fel cineva devine prietenul altcuiva, ci tocmai asta vreau să te întreb pe tine, ca pe un expert în materie.

Spune-mi deci: dacă cineva iubeşte pe altcineva, care din doi e prietenul celuilalt: cel care iubeşte /e prietenul/ iubitului, sau cel b iubit /e prietenul/ celui care iubeşte? Sau nu e nicio diferenţă?” 20

„Nu cred că e vreo diferenţă”, zice.

„Ce spui? Ambii devin prieteni unul altuia, dacă doar unul dintre ei îl iubeşte pe celălalt?” 21

„Aşa cred”.

„Totuşi nu e cu putinţă ca cel care iubeşte să nu fie /totuşi/ iubit în reciprocitate de cel pe care îl iubeşte?”

„Ba da”.

„Dar se poate şi ca cel care iubeşte să fie urât? De exemplu, e ceea ce uneori cred îndrăgostiţi! că păţesc din partea drăguţilor22: Căci, deşi îi iubesc oricât de mult pot, unii cred că nu sunt iubiţi e în reciprocitate, ba alţii chiar că sunt urâţi. Sau nu crezi că asta e adevărat?”

„Ba e foarte adevărat”, spune.

„Într-un asemenea caz, unul iubeşte, celălalt e iubit?”

— Da”.

„Care dintre ei e prietenul celuilalt? Cel care iubeşte e prietenul celui iubit, fie că el e iubit în reciprocitate, fie că e urât? Sau cel iubit e prietenul celui care îl iubeşte? Sau niciunul dintre ei nu e prietenul celuilalt, dacă ei nu se iubesc reciproc?”

„S-ar părea că aşa stau lucrurile”.

„Aşadar, vezi lucrurile diferit de felul în care le vedeai înainte. Atunci ziceai că, dacă măcar unul dintre ei iubeşte, ambii sunt prieteni. Acum însă /afirmi/ că, dacă nu se iubesc amândoi reciproc, niciunul nu-i prieten”. d

„Aşa pare a fi”.

„Prin urmare, nimeni care nu iubeşte în reciprocitate nu este prieten23 pentru cel care-l iubeşte”.

„Aparent, nu”.

„Aşadar, nu iubesc caii aceia pe care caii nu-i iubesc în reciprocitate, nici la fel nu iubesc prepeliţele, nici câinii, nici vinul, nici nu iubesc gimnastica, ori înţelepciunea, dacă înţelepciunea nu-i iubeşte în reciprocitate.24 Sau cumva fiecare le iubeşte pe astea, e fără ca totuşi să şi le facă prietene? Şi a fost un mincinos poetul care a spus:

Fericit omul ce-şi face prieteni din copii, din cai cu copita nedespicată.

Din câini zăvozi şi din oaspetele venit de pe-alte meleaguri?” 25

„Nu mi se pare că a fost mincinos”, zice.

„Ci crezi că spune adevărul?”

„Da”.

„Aşadar, cel care-i iubit e prieten pentru cel care-l iubeşte, indiferent dacă cel dintâi îl iubeşte sau îl urăşte pe celălalt, dragă Mene213 a xenos. De exemplu, unii copii abia născuţi nu-i iubesc încă pe părinţi, alţii chiar îi urăsc, când sunt pedepsiţi de mamă sau tată, totuşi, chiar aşa, urându-i, ei rămân chiar în acel moment cei mai dragi prieteni pentru părinţi”.

„Cred că aşa stau lucrurile”.

„De aici rezultă că nu cel care iubeşte e prieten, ci cel care e iubit”.

„Verosimil”.

„Şi cel care e urât este, deci, duşman, şi nu cel care urăşte”.

„Pare-se”.

„Mulţi sunt iubiţi de către duşmani şi sunt urâţi de către prieteni. Şi ei sunt prieteni pentru duşmani, iar pentru prieteni sunt b duşmani, dacă prieten este cel care e iubit, şi nu cel care iubeşte. Şi totuşi e o mare absurditate, ba chiar o imposibilitate, drag prieten, ca /cineva/ să fie duşman pentru prieten şi prieten pentru duşman!”

„Cred că ai dreptate, Socrate”.

„Atunci, dacă asta e imposibil, cel care iubeşte va fi prietenul celui care e iubit”. 26

„Pare-se”.

„Respectiv, cel care urăşte va fi duşmanul celui care e urât”.

„Necesar”.

„Atunci se va întâmpla să fim în mod necesar de acord cu aceleaşi lucruri ca mai înainte: de multe ori există prieten al neprietecnului, adesea chiar şi al duşmanului, atunci când cineva îl iubeşte pe acela care nu-l iubeşte /în schimb/, sau îl urăşte pe cine-l iubeşte /în schimb/. Iar adesea există duşman al neduşmanului, sau chiar al prietenului, când cineva fie îl urăşte pe cine nu-l urăşte /în schimb/, fie îl urăşte chiar pe acela care-l iubeşte /în schimb/”.

„Se poate”.

„Cum să ne descurcăm, spun eu, dacă nici cei care iubesc nu vor fi prieteni, nici cei care sunt iubiţi şi nici cei care iubesc şi sunt iubiţi /în reciprocitate/? Vom afirma că, în afară de aceştia, mai sunt şi alţii care îşi pot deveni reciproc prieteni?” 27

„Pe Zeus, Socrate, sunt cu totul încurcat!” spune el. d v

„Cumva, Menexenos, n-am cercetat corect mai înainte?”

„Cred că nu, Socrate”, intervine Lysis, roşind în acelaşi timp. Mi s-a părut că lăsase să-i scape vorba involuntar, fiindcă fusese foarte concentrat asupra spuselor. Era clar că aşa făcuse pe când asculta”.

Vrând eu să-i dau pace lui Menexenos şi bucurându-mă de interesul băiatului pentru filosofie, îmi schimb partenerul şi mă adresez lui Lysis spunând: e

„Cred că ai dreptate, Lysis: dacă am fi cercetat corect, n-am fi rătăcit în acest fel. Aşa nu vom mai putea înainta, căci cercetarea mi se pare că seamănă cu un drum dificil. Pe unde însă am fost mânaţi, pe acolo cred că trebuie să mergem, cercetând pe urma poeţilor. Căci ei ne sunt ca nişte părinţi ai înţelepciunii şi călăuze.28 214 a Ei deci vorbesc explicând bine cum e cu prietenii, care se întâmplă să existe. Ei spun că zeul însuşi îi face pe ei prieteni, purtându-i pe unii spre alţii. Vorbesc în felul următor cumva, cred: «Zeul mereu b îl poartă pe om către cel care-i seamănă» 29 şi îi face să se cunoască.

Sau n-ai întâlnit aceste versuri?”

„Ba da”, zice.

„Ai întâlnit cumva şi că lucrările celor mai înţelepţi spun aceste lucruri, anume că e necesar ca asemănătorul să fie prieten cu asemănătorul? Sunt aceştia cei care discută şi scriu despre natură şi despre univers”. 30

„E adevărat ce spui”.

„Oare vorbesc bine?”

„Poate”, spune.

„Poate, zic eu, pe jumătate bine, poate pe de-a întregul, doar că eu nu pricep. Căci mi se pare că cineva rău cu cât s-ar apropia mai e mult de altcineva rău şi ar avea mai mult de-a face cu el, cu atât mai duşman i-ar deveni. Căci face rău şi e imposibil ca cei care fac rău şi cei cărora li se face rău să fie prieteni. Nu-i aşa?”

„Ba da”.

„Prin urmare, jumătate din spusă nu-i adevărată,

dacă cei răi sunt asemănători între ei”.

„Adevărat”.

„Eu cred că acei înţelepţi spun că cei buni sunt asemănători între ei şi prieteni, în timp ce oamenii răi, aşa cum se şi zice despre d ei, nu seamănă niciodată nici măcar cu ei înşişi, ci sunt capricioşi şi instabili.31 Iar ceea ce-i neasemenea cu sine şi diferit de sine anevoie ar putea fi asemenea şi prieten cu un altul. Sau nu crezi că-i aşa?”

„Cred că da”.

„Prin urmare asta spun în mod enigmatic, cred, prietene, cei care afirmă că asemănătorul e prieten cu asemănătorul, şi anume că numai cel bun e prieten cu cel bun, dar că cel rău nu ajunge la prietenia adevărată niciodată, nici cu cel bun, nici cu cel rău. De acord?”

Încuviinţează.

e „Putem, aşadar, spune cine sunt prietenii. Căci argumentul ne arată că sunt prieteni cei care ar fi buni”.

„Aşa mi se pare întru totul”, zice.

„Şi mie, zic. Totuşi e un punct care mă deranjează aici; urmăreşte, pe Zeus, să vedem ce bănuială am: asemănătorul e prieten cu asemănătorul în măsura în care îi este asemănător şi în măsura în care e folositor acest om unui astfel de om? Sau, mai curând, să spunem în felul următor: ce folos sau ce pagubă ar putea produce orice ins asemănător pentru orice alt ins asemănător, folos şi pagubă care nu s-ar răsfrânge şi asupra sieşi? Cum ar putea prietenii să-şi 215 a fie dragi unii altora, dacă nu s-ar ajuta unii pe alţii? Se poate?”

„Ar fi imposibil”.

„Şi cel care nu-i îndrăgit cum poate fi prieten?”

„În niciun chip”.

„Or, nu asemănătorul e prieten cu asemănătorul, ci cel bun e prieten cu cel bun, în măsura în care e bun, nu în măsura în care e asemănător?”

„Probabil”.

„De acord, dar cel bun, în măsura în care e bun, nu-i suficient sieşi?”

„Da”.

„Iar cel suficient, în limitele suficienţei sale, nu are nevoie de b nimeni”.

„Aşa este”.

„Dar cel care nu are nevoie de altceva nici n-ar putea avea drag de ceva”.

„N-ar putea”.

„Or, cel care n-ar avea drag de ceva nici n-ar putea iubi”. 32

„Nu”.

„Iar cel care nu iubeşte nu e prieten”.

„Se pare că nu”.

„Atunci în ce fel, în principiu, cei buni vor fi prieteni cu cei buni, dacă nici când sunt departe nu duc dorul unii de alţii – căci îşi sunt suficienţi, deşi sunt separaţi –, nici când sunt de faţă nu au nevoie unii de alţii? Ce mijloc avem ca unii ca aceştia să se preţuiască mult unii pe alţii?”

„Niciun mijloc n-avem”, zice. e

„Însă n-ar putea fi prieteni cei care nu se preţuiesc mult unii pe alţii!”

„Adevărat”.

vi

„Uite-te, Lysis, pe unde greşim. Nu cumva ne înşelăm cu totul?” „Cum aşa?”, spune.

„Am auzit cândva pe cineva33 spunând – şi abia acum îmi aduc aminte – că cei buni sunt cei mai mari duşmani ai celor buni. Şi l-a adus şi pe Hesiod drept martor, spunând:

Olarul se-urăşte cu olarul, cântăreţul cu cântăreţul, Cerşetorul cu cerşetorul…34

ci şi în toate celelalte privinţe spunea că e necesar ca cei mai asemănători să se umple de invidie, de ambiţie şi de ură unii faţă de alţii, în schimb cei mai neasemănători să se umple de prietenie. Căci săracul e nevoit să fie prieten cu bogatul şi slabul cu cel puternic în vederea unui ajutor, iar cel care suferă să fie prieten cu medicul. Şi orice neştiutor trebuie să-l îndrăgească şi să-l iubească pe

ştiutor. Şi omul mai adăuga la argument, făcându-l încă mai impozant, şi spunea că e în afară de putinţă ca asemănătorul să fie prieten asemăenătorului; în schimb, chiar opusul ar fi în situaţia /de asemănare/.

Căci în măsura maximă opusul este prietenul celui care i se opune cel mai mult. Într-adevăr, dorinţa fiecăruia e pentru cel de acest fel, şi nu pentru cel asemenea: uscatul doreşte umedul, recele – caldul, acrul – dulcele, ascuţitul – teşitul, iar golul – umplerea, plinul – golirea. Şi multe altele se petrec potrivit aceleiaşi legi. Căci opusul este hrană pentru opus, în vreme ce asemănătorul nu s-ar putea 216 a deloc satisface din asemănător. Aşadar, prietene, a părut subtil omul care vorbea astfel, căci vorbea cu miez. Voi ce credeţi?”

„Pare că vorbeşte bine, cel puţin când auzi asta”, zice Menexenos.

„Să spunem deci că opusul este cel mai prieten opusului?” „Desigur”.

„Dar nu e straniu, Menexenos? Oare nu ne vor călca în picioare cu bucurie acei preaînţelepţi inşi, specialiştii în *antilogii35*, şi ne vor întreba dacă nu-s cel mai opuse ura şi iubirea? Ce le vom răspunde? b

Nu cumva e necesar să fim de acord că au dreptate?”

„Necesar”.

„«Atunci, vor spune, oare duşmanul e prieten prietenului sau prietenul e prieten duşmanului?»”.

„Niciuna, nici alta”.

„«Dar oare dreptul e prieten cu nedreptul sau cumintele – cu desfrânatul sau bunul – cu răul?»”.

„Nu mi se pare că aşa stau lucrurile”.

„Şi totuşi, zic eu, dacă ceva e prieten cu altceva decât el în virtutea opoziţiei, e necesar ca şi astea să fie prietene între ele”.

„Necesar”.

„Aşadar, nici asemănătorul nu-i prieten asemănătorului, nici opusul – opusului”.

„Se pare că nu”.

VII

„Mai departe să cercetăm şi lucrul următor, ca să nu ne scape încă e şi mai mult cine-i prietenul: cu adevărat nu-i nimic din ceea ce am spus, ci e ceva nici bun, nici rău, care devine cumva prieten al binelui”.

„Ce tot spui?”

„Pe Zeus, nu ştiu, ci eu însumi sunt în fapt ameţit de fundăturile unde conduce discuţia; se poate să se întâmple potrivit vechiului proverb, anume că «prieten e frumosul». Căci acesta pare a fi ceva moale, neted şi alunecos; de asta pesemne ne şi scapă lesne din mâini ci şi se scufundă dinaintea noastră, fiind aşa cum este. Căci afirm că binele este frumos. Nu crezi?”

„Ba da.

„Atunci prezic că prieten cu frumosul şi binele este ceea ce nu-i nici bun, nici rău.36 Ascultă motivele pentru care fac această predicţie: Am impresia că există trei genuri cumva, binele, răul şi ceea ce nu-i nici bun, nici rău. Tu ce crezi?”

e „Şi eu cred astfel”, zice.

„Şi nici binele, nici răul nu sunt prietene pentru bine, respectiv pentru rău, nici binele şi răul nu-s prietene între ele, pentru că raţionamentul de dinainte nu o permite. Rămâne însă, dacă ceva e prieten cu altceva, ca ceea ce nu-i nici bun, nici rău să fie prieten fie al binelui, fie al altcuiva de felul în care-i binele. Căci n-ar putea fi prieten cu răul”. 37

„Adevărat”.

„Căci adineaori am spus că asemănătorul nu e prieten cu asemănătorul. Nu-i aşa?”

„Da”.

„Deci, cu ceea ce nu-i nici bun, nici rău nu va fi prieten unul la fel ca el”.

„Aparent, nu”.

„Aşadar se vădeşte că ceea ce nu-i nici bun, nici rău, şi numai 217 a ei, ajunge prieten cu binele, şi numai cu el”.

„E necesar, se pare”.

„Oare, dragi copii, spusa asta ni se înfăţişează ca lumea? Dacă am vrea să ne gândim la un corp sănătos, el n-are nevoie de medicină şi nici de ajutor. Căci e autosuficient, astfel încât nimeni sănătos nu e prieten cu medicul pe motiv de sănătate. Nu-i aşa?”

„Nimeni”.

„Însă e prieten cu el cel bolnav, pe motiv de boală”.

„Desigur”.

„Boala e ceva rău, medicina – ceva folositor şi bun”.

„Da”.

„Corpul însă, luat ca atare, nu-i nici bun, nici rău”.

b „Aşa este”.

„Corpul este deci silit din cauza bolii să preţuiască şi să iubească medicina”.

„Cred că da”.

„Aşadar ceea ce nu-i nici bun, nici rău devine prietenul binelui din cauza prezenţei răului”.

„Verosimil”.

„E clar însă că /această prietenie trebuie să existe/ înainte ca el însuşi să devină rău din cauza răului pe care l-ar avea. Căci, după ce ar fi devenit rău, n-ar mai putea deloc dori binele şi să fie prieten al acestuia, de vreme ce am afirmat că e imposibil ca răul să fie priec ten cu binele”.

„Ar fi imposibil”.

„Urmăriţi ceea ce spun: spun că unele entităţi sunt ele însele în felul în care se prezintă, iar altele – nu. De exemplu, dacă ar vrea cineva să vopsească ceva cu o culoare, vopseaua adăugată e prezentă cumva pe lucrul vopsit”.

„Bineînţeles”.

„Dar lucrul vopsit este la culoare la fel cu ceea ce-i adăugat?”

„Nu înţeleg”, spune el. d

„Uită-te: dacă cineva ţi-ar vopsi părul tău blond cu ceruză. Oare atunci el ar fi, sau ar apărea alb?”

„Ar apărea”, zice.

„Astfel ar fi prezentă albeaţa la păr”.

„Da”.

„Şi totuşi deloc părul n-ar fi mai alb încă, ci, deşi e prezentă albeaţa, el nu-i nici alb, nici negru”.

„Adevărat”.

„Însă atunci când, dragul meu, bătrâneţea îi va da părului această culoare, atunci el ajunge să fie chiar aşa cum se prezintă, având e prezenţa albului”.

„Bineînţeles”.

„Asta întreb: dacă, când ceva îi este prezent, va fi la fel, sub raportul proprietăţii pe care o are, cu acel ceva care îi este prezent. Sau într-o anume măsură va fi la fel, într-o altă măsură – nu?”

„Mai curând în acest ultim fel”.

„Iar cel care nu-i nici rău, nici bun, fiind prezent răul, uneori încă nu e rău; alteori însă deja a devenit astfel”.

„Desigur”.

„Aşadar, atunci când încă nu era rău, deşi răul e prezent, această prezenţă îl face pe el să dorească binele. Dar când prezenţa /răului/

218 a fi face rău, îl văduveşte şi de dorinţa şi de iubirea pentru bine. Căci el nu mai este nici rău, nici bun, ci e rău. Şi răul nu putea fi prieten cu binele”.

„Nu”.

„De aceea, am putea spune că nu mai iubesc înţelepciunea înţelepţii, fie că aceştia sunt zei sau oameni. De asemenea, nu iubesc înţelepciunea şi /nu filosofează/ nici aceia care au atâta ignoranţă, încât sunt răi. Căci nimeni ignorant şi rău nu iubeşte înţelepciunea. Rămân deci /să filosofeze/ cei care au acest rău, ignoranţa, dar nu sunt încă din cauza lui nesimţiţi şi ignoranţi, ci încă socotesc că nu b ştiu ceea ce nu ştiu. De aceea, iubesc înţelepciunea cei care nu sunt încă nici buni, nici răi.38 Cei care sunt răi nu iubesc înţelepciunea şi nici cei buni n-o iubesc. Căci în discuţia precedentă nici opusul nu ni s-a arătat prieten opusului, nici asemănătorul – asemănătorului. Sau nu-ţi aminteşti?”

„Ba da, aşa am spus”.

„Acum, Lysis şi Menexenos, am descoperit pe deplin ce este şi e ce nu este prietenul. Afirmăm că el, în raport cu sufletul, cu corpul şi, în general, nefiind nici rău, nici bun, este prieten al binelui din cauza prezenţei răului”.

Pe deplin sunt ei de acord cu acest punct şi-l aprobă.

VIII

Eu însumi m-am bucurat mult, ca un vânător care pusese mâna bine pe vânatul pe care îl hăituisem.39 însă apoi, nu ştiu de unde mi-a sosit cea mai stranie bănuială că cele convenite de noi n-ar fi adevărate. Îndată, îndurerat, zic:

„Vai, Lysis şi Menexenos! Mă tem că ne-am îmbogăţit cu un vis!”

d „Ce spui?” face Menexenos.

„Mă tem că, asemenea unor lăudăroşi, să nu fi pronunţat nişte vorbe false despre prieten”.

„Cum aşa?” întreabă.

„Să examinăm în felul următor, zic. Cel care ar fi prieten este prietenul cuiva, sau nu?”

„Necesar să fie”.

„Oare e prieten în vederea a nimic şi din cauza a nimic, sau în vederea cuiva şi din cauza a ceva?” 40

„În vederea cuiva şi din cauza a ceva.

„Oare e prieten prietenului chiar în vederea acelui lucru care e prieten, sau acel lucru nu-i e nici prieten, nici duşman?”

„Nu reuşesc să te urmăresc”. e

„Verosimil, zic. Însă în felul următor ai putea să înţelegi, dar şi eu însumi mă voi lămuri mai bine cu privire la ceea ce spun. Bolnavul, am spus recent, e prieten cu medicul, nu-i aşa?

„Da”.

„Nu cumva se întâmplă asta din cauza bolii şi în vederea sănătăţii?”

„Da”.

„Iar boala e un rău”.

„Bineînţeles”.

„Dar sănătatea, zic eu, e un bine, un rău, sau niciuna, nici alta?”

„E un bine”.

„Am spus, deci, pare-se, că trupul, nefiind nici bun, nici rău, este 219 a prieten al medicinei – un bine – din cauza bolii, ceva rău. Or, în vederea sănătăţii medicina a obţinut prietenia. Iar sănătatea e un bine. Aşa-i?”

„Da”.

„Sănătatea e un prieten sau nu?”

„Un prieten”.

„Iar boala e un duşman”.

„Desigur”.

„Aşadar, ceea ce nu-i nici rău, nici bun din cauza răului şi a duşb manului este prieten al binelui, în vederea binelui care-i e prieten”.

„Se pare că da”.

„Prin urmare, în vederea prietenului [prietenului] prietenul este prieten; iar cauza este duşmanul”.

„Aşa se pare”.

„Bine. Fiindcă am ajuns aici, copii, să fim atenţi să nu ne înşelăm. Las deoparte faptul că prietenul a devenit prieten prietenului şi că asemănătorul devine prieten asemănătorului, ceea ce am e spus că e imposibil.41 Totuşi, să cercetăm lucrul următor, ca să nu fim induşi în eroare de ceea ce am spus acum. Medicina, ziceam, ne e ceva prieten în vederea sănătăţii”.

„Da”.

„Atunci şi sănătatea ne e ceva prieten”.

„Cu siguranţă”.

„Dacă ne e prieten, este prieten în vederea a ceva”.

„Sigur”.

„În vederea unui prieten, dacă e să fim consecvenţi cu ceea ce am convenit mai înainte”.

„Sigur”.

„Atunci din nou: şi acela va fi prieten în vederea unui prieten”. „Da”.

„Atunci nu e necesar fie să ne interzicem să avansăm în acest fel, fie să ajungem la un principiu care nu ne va mai purta mai departe d spre un alt prieten, ci va ajunge la acela care este *primul prieten42*, în vederea căruia le-am declarat prietene pe toate celelalte?”

„Necesar”.

„La asta se refereau vorbele mele, cum că /să fim atenţi/ ca nu cumva să ne amăgească toate celelalte lucruri pe care le-am declarat prietene în vederea aceluia, fiind ele ca un fel de reflexii43 ale sale, în situaţia în care acela *primul* este cel cu *adevărat* prieten. Căci să ne gândim în felul următor: când cineva preţuieşte mult ceva, de exemplu un tată îşi preţuieşte fiul mai presus de toate celelalte lucruri, un asemenea om, tocmai în vederea faptului că îşi preţuieşte fiul mai mult decât pe alte lucruri, ar mai preţui şi altceva e foarte mult. De exemplu, dacă ar afla că fiul a băut cucută, ar preţui mult un vin, dacă ar considera că acesta i-ar putea salva fiul. Nu-i aşa?”

„Fireşte”.

„N-ar preţui şi vasul în care se află vinul?”

„Sigur”.

„Însă atunci oare apreciază el mai mult un vas de lut ars decât pe fiul său ori trei pahare de vin mai mult decât pe fiu? Căci toată silinţa asta nu e îndreptată spre acele lucruri – acelea pregătite în vederea a ceva –, ci în vederea acelui lucru /fiul/, în vederea căruia toate asemenea lucruri sunt pregătite. Lucrurile nu stau aşa cum spunem adesea, anume că preţuim mult aurul şi argintul, căci deloc n-avem adevărul în acest fel, ci acela-i ceea ce preţuim mai presus de tot, acela în vederea căruia şi aurul şi toate celelalte sunt 220 a pregătite. Să vorbim astfel?”

„Cu siguranţă”.

„Atunci şi despre prieten să raţionăm la fel? Lucrurile despre care afirmăm că ne sunt prietene în vederea unui prieten diferit apărem că le declarăm «prietene» în vorbe. Dar cu adevărat prieten b are şansa să ne fie /numai/ acel *ceva* pe care îl au drept punct final toate aşa-numitele

prietenii”.

„Da, el are şansa asta”, spune.

„Prin urmare, măcar acela, *autenticul prieten*, nu e prieten în vederea a /alt/ceva prieten?”

„Adevărat”.

„Am scăpat deci de asta, cum că prietenul e prieten nu în vederea a ceva prieten. Or, prieten este binele?”

„Aşa cred”.

„Însă binele este iubit din cauza răului şi se întâmplă în felul următor: existând trei entităţi despre care vorbim, binele, răul şi e ceea ce nu-i nici bine, nici rău, dacă rămân două, iar răul ar dispărea şi dacă nu s-ar mai atinge de nimic, nici de corp, nici de suflet, nici de celelalte pe care în sine nu le considerăm nici bune, nici rele, atunci nu cumva binele nu ne-ar mai fi deloc de folos, ci va fi devenit nefolositor? Căci, dacă nimic nu ne-ar mai dăuna, n-am mai avea nevoie de niciun ajutor; or, în acest fel ar deveni evident că din d cauza răului iubim binele, fiind acesta un leac pentru rău, care-i ca o boală.44 însă când nu există boala, nu-i nevoie de leac. Oare astfel stau lucrurile? Din cauza răului iubim binele noi, care suntem situaţi la mijloc între rău şi bine; însă binele nu are nicio nevoie în vederea sa”. 45

„Aşa par să stea lucrurile”, zice el.

„Aşadar *prietenul acela*, pe care toate celelalte îl au drept punct e final – am spus, într-adevăr, că ele sunt prietene în vederea unui alt prieten diferit –, nu seamănă deloc cu acestea. Căci ele au fost numite «prietene» în vederea unui /alt/ prieten, în timp ce *autenticul prieten* apare prin fire total invers acestuia: ne-a apărut că există în vederea duşmanului.46 Dar dacă duşmanul ar dispărea, nu va mai exista pentru noi prieten”.

„Cred că nu, zice, cel puţin după cum ne acordăm”.

IX

„Pe Zeus, spun eu, dacă răul va dispărea, nici foame nu va mai exista, 221 a nici sete, nici altceva asemănător? Sau foame va exista, dacă vor exista oameni şi celelalte

animale, totuşi ea nu va fi dăunătoare? Şi oare va exista şi sete şi celelalte dorinţe, dar ele nu vor fi rele, deoarece răul va fi dispărut? Sau e o întrebare de tot râsul, ce va exista atunci, sau ce nu va exista? Cine ştie? Dar măcar un lucru îl ştim, că şi acum foamea uneori dăunează, dar uneori e de folos. Nu-i aşa?" „Cu siguranţă".

„Însă şi în cazul setei şi al celorlalte dorinţe de acest fel, uneori ele sunt de folos, alteori sunt dăunătoare, alteori nici într-un fel, b nici într-altul?"

„Pe deplin".

„Aşadar, dacă vor pieri relele, de ce s-ar cuveni ca cele care nu se întâmplă să fie rele să piară împreună cu relele?"

„Deloc nu se cuvine".

„Vor supravieţui aşadar dorinţele care nu sunt nici bune, nici rele, chiar dacă vor dispărea dorinţele rele?"

„Aşa se pare".

„Este posibil ca cineva, dorind şi iubind ceea ce doreşte şi iubeşte, să nu fie prieten cu acela?"

„Nu mi se pare posibil".

„Prin urmare, chiar dacă relele pier, vor exista unele lucruri prietene".

„Da. e

„Dacă răul ar fi cauza faptului de a fi prieten, în caz că răul ar pieri, n-ar mai putea exista ceva care să-i fie prieten altcuiva. Căci, odată ce piere cauza, este imposibil să mai existe acel lucru pentru care exista respectiva cauză". 47

„Adevărat ce spui".

„Aşadar, ne-am învoit mai înainte că prietenul iubeşte ceva şi că o face dintr-o anume cauză. Şi ne-am gândit mai înainte că din cauza răului acela care nu-i nici bun, nici rău iubeşte binele?"

„Corect". d

„Acum însă, pare-se, se arată o altă cauză a faptului de a iubi şi de a fi iubit".

„Verosimil".

„Dacă într-adevăr, după cum zicem acum, dorinţa este cauza prieteniei şi dacă doritorul este prieten pentru lucrul pe care îl doreşte, atunci când îl doreşte, atunci ceea ce mai înainte am spus că /ne/ e prieten a fost ceva fără sens, precum un poem descusut şi întins mult în lungime?”

„Există această posibilitate”, zice.

„Or, zic eu, doritorul doreşte lucrul de care e lipsit. Nu-i aşa?” e „Da.

„Atunci ceea ce duce lipsă e prieten cu acela de care este lipsit”.

„Cred că da.

„Dar duce lipsă de lucrul pe care cineva i-l ia.

„Desigur”.

„Deci iubirea, prietenia şi dorinţa se vădesc că sunt pentru *aparţinător*, pe cât pare, dragi Menexenos şi Lysis”. 48

Cei doi sunt de acord.

„Dacă deci voi doi sunteţi prieteni între voi, înseamnă că prin natură vă aparţineţi unul altuia.

„Indiscutabil”, răspund ei.

„Şi dacă, prin urmare, cineva îl doreşte pe un altul, copii, ori 222 a fi iubeşte, nici nu l-ar putea dori, nici iubi vreodată, dacă nu s-ar întâmpla să nu-i aparţină cumva iubitul, fie privitor la suflet, fie la un caracter al sufletului, fie la felul de a se purta, fie la aspect”.

„Absolut”, zice Menexenos, în vreme ce Lysis tace.

„Bine, zic eu. Ne-a părut că e necesar să iubim ceea ce /ne/ e aparţinător prin natură”.

„Verosimil”, spune.

„E necesar deci ca iubitorul autentic şi neprefăcut să fie iubit de b drăguţul său”.

Lysis şi Menexenos încuviinţează cumva cu greu, în timp ce Hippothales, de plăcere, se schimbă în toate nuanţele la faţă.49

x

Voind să cercetez argumentul, spun:

„Dacă asemănătorul şi ceea ce aparţine se deosebesc întrucâtva, am putea, cred, dragii mei Lysis şi Menexenos, spune ceva cu sens despre ce înseamnă «prieten». Dar dacă asemănătorul şi aparţinătorul se întâmplă să fie identice, nu va fi uşor să renunţăm la argumentul anterior că asemănătorul pentru asemănător ar fi fără folos, în raport cu asemănarea.50 Or, e o eroare să acceptăm că nefolosic torul este prieten. Vreţi, prin urmare, zic, ca, de parcă am fi beţi de la cuvinte, să acceptăm şi să afirmăm că aparţinătorul este cumva altceva decât asemănătorul?”

„Cu totul de acord”.

„Atunci să stabilim că şi binele aparţine oricui, în timp ce răul este străin /oricui/? Sau răul aparţine răului, binele – binelui, iar ceea ce nu-i nici bun, nici rău aparţine celui ce nu-i nici bun, nici rău?”

Ambii afirmă că în acest fel cred că stau lucrurile: fiecare /gen/ aparţine de fiecare.

d „Atunci iarăşi, copii, am căzut în argumentele despre prietenie la care la început am renunţat. Căci omul nedrept faţă de cel nedrept şi omul rău faţă de cel rău vor fi cu nimic mai puţin prieteni decât omul bun faţă de omul bun.

„Pare-se”.

„Însă dacă am spune că binele şi aparţinătorul sunt identice51, afirmăm altceva decât că omul bun este prieten numai pentru omul bun?” 52

„Ba asta afirmăm.

„Dar tocmai teza aceasta gândeam că am respins-o, sau nu vă amintiţi?”

„Ne amintim”.

XI

„Atunci ce-am mai putea face cu discuţia noastră? Sau e limpedee că nimic? Precum avocaţii pricepuţi la tribunale, e nevoie deci să reiau tot ce s-a spus de la început. Căci, dacă nici iubiţii, nici cei care-i iubesc, nici cei asemănători, nici cei neasemănători, nici cei buni, nici cei ce-şi aparţin, nici tot restul despre care am vorbit – nici

nu-mi mai amintesc din cauza mulţimii – dacă deci niciunul dintre aceştia nu e „prieten”, eu unul nu mai ştiu ce să spun.

Spunând acestea, aveam de gând să stârnesc la discuţie pe un 223 a altul dintre cei mai în vârstă. Când, precum nişte spirite rele, se ivesc supraveghetorii lui Menexenos şi Lysis, împreună cu fraţii băieţilor.53 îi strigă pe ei şi le poruncesc să meargă acasă, căci se făcuse deja târziu. Întâi încerc laolaltă cu cei de faţă să-i alungăm, dar nu le pasă de noi, ci, mânioşi, continuă să-i strige pe băieţi cu accentul lor barbar. Ni s-a părut că, dat fiind că băuseră ceva la sărb bătearea lui Hermes, erau ostili la orice abordare; aşadar, lăsându-mă învins de ei, pun capăt întâlnirii. Totuşi, le mai spun băieţilor, în timp ce plecau:

„Am ajuns acum, Lysis şi Menexenos, de tot râsul: atât eu, un om bătrân, cât şi voi. Căci, plecând, lumea de faţă va zice că noi credem că suntem prieteni unii cu alţii – mă pun şi pe mine în rândul vostru –, dar că n-am fost în stare încă să descoperim ce anume este prietenul”. 54

NOTE

APĂRAREA LUI SOCRATE

1. Meletos depusese acuzaţia în numele poeţilor, Anytos în cel al politicienilor, iar Lycon în cel al artizanilor; vezi NAILS, *s.v.* Era vorba de o aşa numită *graphe*, act de acuzare care invoca o crimă la adresa întregii cetăţi şi care trebuie distinsă de *dike*, care acuza un delict într-un proces considerat privat. La Atena nu exista ceva similar procuraturii, astfel încât reclamantul era totodată şi acuzator. Părţile aveau voie să vorbească un timp determinat, egal, măsurat cu clepsidra. Ele erau datoare să vorbească direct, şi nu prin intermediul unui avocat; totuşi, de multe ori, discursurile erau scrise de avocaţi, aşa-numiţii *logogrdphoi*, şi învăţate pe dinafară. Puteau fi, desigur, aduşi şi martori, iar acuzatul – aşa cum Socrate însuşi spune – nu se lipsea uneori de prezenţa soţiilor şi a copiilor care plângeau şi apelau la compasiunea juraţilor.

2. Afirmaţia că Socrate „se va exprima la întâmplare”

nu trebuie luată literal. Discursul e alcătuit cu toată grija şi cu respectarea regulilor retoricii judiciare. Chiar şi această declaraţie de sinceritate şi autenticitate făcea parte din preambulul unui discurs construit după regulile artei.

3. Oamenii credeau deci că Socrate e un fel de sofist care, pe de o parte, cerceta natura, precum filosoful Anaxagoras din Clazomene sau Archelaos, discipolul acestuia, pe de alta, care preda retorica, învăţându-şi elevii cum să fie convingători, indiferent de adevărul faptelor, ba chiar distorsionându-l.

4. E vorba despre Aristofan şi de comedia *Norii*, prezentată în 423, care n-a luat decât premiul trei la Dionysii. Un alt poet comic, Ameipsias prezentase în acelaşi an şi el o comedie (*Connos*), unde apărea Socrate. (Nu ni s-a păstrat.) Vezi mai jos, 19 b.

5. Verbul *elénchein* şi substantivul înrudit *elenchos* sunt dificil de tradus, înseamnă „supunere la probă”, „combatere”, dar şi „respingere”, „refutare” şi „testare” De aici şi *elenetica* – metoda lui Socrate prin care respingea tezele unor interlocutori, demonstrând că ele sunt contradictorii, fie între ele, fie cu alte teze pe care interlocutorul le acceptase. Uneori Socrate se referă, la modul mai general, la un *elenchos* relativ la omul cu care discută – ca aici –, alteori se referă în mod mai explicit la un *élenchos* îndreptat numai împotriva tezei (*logos*) acestuia. Trebuie notat că, în cel mai bun caz, elenetica socratică nu stabileşte adevărul, ci numai aruncă îndoiala asupra unei teze şi, mai mult decât atât, clarifică raporturile ei cu o altă teză. De exemplu, în *Hippias I se* clarifică raportul dintre frumos şi util ori, în *Ion*, cel dintre poezie şi artă, în sens de meşteşug (*téchne*). Abia în *Menon* apare o nouă metodă, mai constructivă, care va fi numită *maieutica* („arta moşitului”) în *Theaitetos*: „moşirea” adevărului, latent la interlocutor, cu ajutorul unor întrebări abile.

6. „A face dintr-o cauză rea una bună” (sau dintr-un

argument rău unul bun) pare să fi fost mai întâi specialitatea a lui Protagoras din Abdera, cel dintâi sofist, primul care a luat bani pentru lecţiile sale (ROMILLY, GUTHRIE 1999).

7. În *Norii* Socrate este prezentat (alături de discipolul său, Chairephon din Sphettos) ca locuind într-o nacelă în nori, înlocuind cultul zeilor cu cel al „norilor" (adică al elementelor naturale) şi predând arta de a câştiga o dispută, chiar fără dreptate.

8. Totuşi, în *Phaidon*, *86 a-gge*, Socrate recunoscuse că în tinereţe fusese preocupat de cercetarea naturii şi că citise cu mult interes o carte a lui Anaxagoras, care vorbea despre un Intelect divin separat (*nous*) şi promitea să explice natura şi transformările sale cu ajutorul acestuia. Fusese însă dezamăgit şi a început o „a doua navigare" (99 dl, care l-ar fi condus la teoria, zisă „a formelor" Cât e autentic socratic şi cât e adaos platonic în această schiţă de biografie intelectuală din *Phaidon e* subiect aprig de dispută. Vezi şi TREDENNICK & TARRANT, 201.

9. Sofiştii respectivi sunt descrişi într-o manieră pitoresc-ironică în dialogul *Protagoras*. *De* asemenea, Hippias e interlocutorul lui Socrate în cele două dialoguri omonime.

10. Un cuvânt grecesc aproape intraductibil este *synousia* (derivat din verbul *syneânai*). Înseamnă „asociere", „viaţă împreună", „lecţie", dar şi „relaţie sexuală". Aşa-numita „veche" educaţie atică presupunea (pentru copiii din familii înstărite) o *synousi a*, în mai toate aceste accepţii, între un bărbat matur şi un adolescent. Primul îi transmitea celui de-al doilea cultură literar-muzicală, centrată pe poezia epică şi lirică, cât şi deprinderi practice. Uneori putea primi în schimb de la tânăr anumite gratificaţi! sexuale, dar nu bani. În a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr., sofiştii – educatori şi maeştri de retorică profesionişti, dintre care mai întâi Protagoras, apoi Gorgias, Prodicos, Hippias şi alţii – au început să predea pe bani diferite cunoştinţe, cu scopul de

a forma politicieni de succes, capabili, în special, să vorbească convingător în public. În consecinţă, educaţia tradiţională decade. Părerea lui Platon despre sofişti este foarte critică, el reproşându-le mai ales că vând o pretenţie de ştiinţă, şi nu o ştiinţă autentică. De asemenea, îi acuză de relativism etic şi epistemic şi de cinism politic (*Theaitetos*, *Gorgias*, *Republica*). Unii moderni au încercat să-i reabiliteze pe sofişti, accentuând rolul lor „iluminist" antitradiţionalist şi raţionalist (GUTHRIE 1999, MARROU).

11. Callias se pare că a fost la un moment dat cel mai bogat om din Grecia, mai ales datorită veniturilor provenite de la o mină de argint de lângă Sunion. Era interesat însă de cultură şi de învăţătura sofiştilor. E gazda sofiştilor din *Protagoras*.

12. Euenos din Paros, poet elegiac, sofist şi profesor itinerant de retorică, despre care se mai aminteşte şi în *Phaidon* (boc-62 c) şi *Phaidros* (267 a). Se zice că cinci mine reprezenta valoarea tuturor proprietăţilor lui Socrate (NAILS, 178). Simţim ironia lui Socrate: în fapt, el nu crede că Euenos deţine această artă, în cazul când ea chiar ar exista.

13. A apela la mărturia unui zeu putea suna blasfemator şi arogant în acelaşi timp. De fapt, însăşi ancheta pe care Socrate o va întreprinde, încercând, fără succes, să dovedească faptul că Pythia se înşelase, putea fi considerată o blasfemie, deşi Socrate îşi va prezenta misiunea drept un act de mare pietate şi, pesemne, era şi convins de aceasta. Deşi ştie că Zeul nu poate minţi (2 lc), totuşi Socrate ar vrea să găsească pe cineva mai înţelept decât el, ca să-i spună Zeului: „te-ai înşelat!"

14. Chairephon din dema Sphettos a fost un însoţitor al lui Socrate din tinereţe (NAILS, 98 – 100). Avea o fire impulsivă, era foarte înalt şi scheletic şi e ironizat în comedie: „Iar tu, Chairephon, martor femeii-ai vrea / Să-i fii? Da eşti cu gălbejita Inoasemenea, / La-Euripide de picioare spânzurată!" (Aristofan, *Viespile*, 1413) Apare, ca personaj mut, şi în *Norii* şi *Pasările*. În 404, când vin la

putere oligarhii (cei Treizeci de tirani), Chairephon fuge din oraş laolaltă cu alţi democraţi. Formula „prietenul vostru" vrea, poate, să sugereze că nu toţi adepţii lui Socrate aparţineau facţiunii colaboraţioniste prolacedemoniene, precum Critias sau Charmides, ori trădaseră Atena, precum Alcibiade, ci unii, precum Chairephon, fuseseră „cu poporul".

15. Pentru Socrate (Platon) zeii nu pot minţi şi în general comite nelegiuiri, spre deosebire de felul în care sunt reprezentaţi în mitologie, nu arareori mincinoşi şi înşelători. Vezi *Euthyphron*, bb. Tema va fi dezvoltată în *Republica*, 382 e: „Nu există niciun motiv pentru care Zeul ar putea minţi".

16. Ironic, desigur, numit „mărunţiş", vezi şi *Hippias I*, nota 13.

17. Se crede că e vorba despre o aluzie la „muncile lui Heracle". Sunt, aşadar, trei categorii de cetăţeni, supuşi *elenchos-ului* socratic. Acuzaţiile vor fi şi ele aduse în numele acestor trei categorii care se consideră ofensate: Meletos îi reprezintă pe poeţi, Anytos pe politicieni şi artizani şi Lycon pe oratori. Prin ei, practic întreaga cetate îl acuză pe Socrate, iar acesta, prin *Apărarea* sa, acuză întreaga cetate. Nu cred totuşi că putem vorbi despre o situaţie tipic „tragică", cu două personaje egal îndreptăţite şi între care nu există compromis, cum au susţinut unii (TREDEN-NICK & TARRANT, 35). Socrate nu este o Antigonă. Nu poate exista echivalenţă între tirania masei, chiar şi în numele unui bine comun incert, şi principiul libertăţii de gândire.

18. Dialogul *Ion* va trata mai pe larg această situaţie paradoxală.

19. *Ta mégista*. La Socrate acestea sunt definiţiile conceptelor morale – frumosul, cuminţenia, curajul, pietatea, dreptatea etc. – în absenţa cărora nu consideră că e posibilă o viaţă politică bună.

20. Acest scepticism aproape complet în privinţa cunoaşterii a putut stimula scepticismul Academiei Noi.

Vezi capitolul „Cum a fost citit Platon” Dar Platon însuşi, chiar în perioada timpurie de creaţie, nu pare a fi un sceptic, ci un căutător al adevărului.

21. Să recunoaştem că acuzaţia nu era cu totul falsă. Mai târziu, în *Republica*, 539 b, Platon se va arăta foarte conştient de pericolul ca tinerii să perverteasscă dialectica în discuţii christice, aducând astfel discredit asupra filosofiei în ansamblu.

22. Joc de cuvinte: *emélesen* („i-a păsat”) – Meletos („celui ce-i pasă”), care va fi reluat ceva mai jos. Urmează un *élenchos* public, tipic pentru Socrate, care n-avea cum să-i binedispună în favoarea sa pe juraţi, mai ales dacă unii îşi aminteau că păţiseră la fel.

23. Socrate argumentează în baza principiului său etic favorit: nimeni nu face răul în cunoştinţă de cauză şi de bunăvoie, ci numai din ignoranţă. De unde şi principiul echivalent că nimeni nu trebuie să răspundă cu răul la rău, deoarece a face răul ar fi o dovadă de ignoranţă. *Cf. Criton*, 49 b-o; *Republica*, 333 d.

24. Soarele şi Luna nu erau zei ai cetăţii. Asimilându-l pe Socrate cu un sofist şi un „naturalist”, cu un discipol al lui Anaxagoras, i se putea reproşa nu numai ateismul „politic”, ci şi pe cel filosofic. De fapt, acuzaţia, exprimată neîndemânatic, era că felul în care credea Socrate într-o divinitate necunoscută se arăta străin de cel al omului obişnuit şi al tradiţiei – ceea ce pe atunci se putea foarte bine numi şi „ateism” (SOL-CAN, 152 – 153).

25. Filosoful Anaxagoras din Clazomene, deşi prieten cu Pericle, fusese acuzat de ateism, deoarece susţinuse că Luna şi Soarele nu sunt divine, ci corpuri materiale, şi fusese obligat să fugă din Atena, ca să scape de un proces de impietate.

26. Semnificaţia exactă a „daimonului lui Socrate” a rămas subiect de controversă din Antichitate până azi. Oricum, cred că A.A. Long are dreptate să susţină că pentru Socrate raţionalitatea şi religiozitatea erau complet în acord între ele (A.A. Long, „How does Socrates Divine

Sign Communicate with Him?”, ACS, 64). Acest lucru era posibil deoarece pentru Socrate (şi Platon) raţionalitatea însăşi (logosul) este divină, iar raţiunea omenească nu e decât o parte a unei raţiuni universale. Vezi şi John Bussanich, „Socrates and the Religious Experience”, ACS, 200. Vezi şi „Nota introductivă” la *Theages*.

27. *Iliada*, XVIII, 96.

28. *Iliada*, XVIII, 104.

29. Socrate marchează aici trecerea de la ruşinea faţă de un ordin extern, dat de comandant şi impus de morala publică, la ruşinea faţă de ordinul sosit de la un Zeu interior şi invizibil, ordin impus conştiinţei de ceea ce se va numi la Kant „legea morală”. E un moment esenţial în istoria eticii.

30. Potidaia, în Macedonia, asediată timp de trei ani de atenieni şi cucerită în 429. Amphipolis, colonie ateniană, cucerită de generalul spartan Brasidas în 422. La Delion, în 424, unde atenienii au fost puşi pe fugă, Socrate a dovedit mult curaj, salvându-l pe Alcibiade (*Banchetul*, 22 od).

31. Raţionament *a minore ad maius*, aşa cum va fi dezvoltat ceva mai jos: dacă am ascultat de comandanţii cetăţii, *cu atât mai mult* trebuie să ascult de zei; ceea ce presupune că zeii (Zeul) lui Socrate sunt mai presus de cetate. Concluzie care nu avea cum să fie pe placul juriului.

32. Să se compare această concepţie agnostică despre moarte cu convingerea din *Criton*, 57 c, că moartea e o plecare în lumea lui Hades, unde va urma o judecată dreaptă, şi, de asemenea, să se compare cu teza nemuririi sufletului dezbătută în *Phaidon*. Unii văd aici un progres de la gândirea unui Socrate istoric la „Socratele” lui Platon. Dar să nu uităm că, sub raport dramatic, aceste concepţii diferite, deşi expuse de Socrate în numai ceva mai mult de o lună, se adresează unor ascultători foarte diferiţi: marele public în primul caz; un prieten nefilozof, în al doilea; grupul discipolilor fideli, în ultimul caz.

33. Genul acesta de discurs avea toate şansele să sune sfidător şi arogant înaintea juraţilor.

34. O imagine celebră şi sugestivă. În *Menon*, Socrate este comparat cu o torpilă marină care îşi electrocutează şi amorţeşte interlocutorul. În *Theaitetos* apare imaginea lui Socrate ca un fel de „moaşă” a sufletelor tinerilor, ajutându-i să „nască” adevărul. În alegoria peşterii din *Republica*, VII, filosoful care coboară din nou în „peşteră”, spre a-i ajuta pe cei legaţi, riscă să fie perceput ca ridicol şi ca un om cu „vederea coruptă”, care deranjează şi, ca urmare, riscă să fie omorât.

35. Încerc să redau asonanţa din greacă: *idioteuein alla me demosieuein*.

36. Erau circa 500 de consilieri în Consiliu (*boule*), aleşi prin tragere la sorţi, câte 50 din fiecare cele zece triburi teritoriale ale Atenei. Pritanii, formând pritaneul, asigurau preşedinţia Consiliului şi erau desemnaţi, pentru o lună, de câte unul dintre triburi. Ei îşi ţineau şedinţele şi mâncau laolaltă în Tholos, un edificiu rotund.

37. Deşi atenienii au învins în bătălia navală de la insulele Arginuse, ei i-au condamnat la moarte pe comandanţii învingători, reproşându-le că au omis să culeagă din apă trupurile celor ucişi (se pare că din cauza unei furtuni), care deci n-au mai putut fi îngropate după ritualul religios. Teama de zei a motivat această judecată. Judecata în bloc era însă ilegală.

38. Printre cei „Treizeci de tirani”, care conduc Atena scurt timp după capitularea înaintea Spartei (404), se numărau Critias şi Charmides, unchii lui Platon; ei apar şi în dialogul *Charmides*, cu mult înaintea acelui eveniment (NAILS, s. v).

39. Socrate îşi recuză indirect responsabilitatea de a-i fi avut drept discipoli pe Alcibiade ori pe Charmides şi Critias. De asemenea, respinge insinuarea că ar fi vorbit în privat altfel decât în public. Sofiştii, într-adevăr, ofereau în privat lecţii mult mai aprofundate şi mai scumpe decât cele prezentate prin conferinţele publice.

40. Criton, vechiul prieten al lui Socrate: vezi dialogul omonim; Aischines, un socratic care a scris dialoguri; Theages apare în dialogul omonim, considerat de mulţi apocrif, şi e amintit şi în *Republica*, 496 b, ca având sănătatea slabă; Adeimantos era fratele vitreg al lui Platon (aveau acelaşi tată); Apollodoros este naratorul din *Banchetul*. Pentru diferiţii „socratici", vezi GROTE.

41. *Cf*. Aristofan, *Viespile*, 974 – 980. Spre a stârni mila juraţilor, astfel de procedee erau destul de comune.

42. *Odiseea*, XIX, 163.

43. După tradiţie i-ar fi chemat Lamprocles, Sophroniscos şi Menexenos.

44. Dintre cei 500 juraţi, 281 ar fi votat contra lui Socrate, iar 219 în favoarea sa. Numărul de voturi împotrivă a fost mai mic de trei cincimi, iar Socrate îl împarte la trei (trei acuzatori). Legea prevedea ca fiecare acuzator trebuie să obţină cel puţin o cincime din voturi, în caz contrar urmând să fie amendat.

45. Deoarece legea nu prevedea o anumită pedeapsă pentru delictele respective, în caz că acuzatul era declarat vinovat, el şi acuzatorul propuneau pedepse alternative, între care juriul opta, votând din nou. Pedepsele obişnuite erau diferite amenzi, lipsirea de unele drepturi, exilul şi moartea. Închisoarea era pentru prevenţie sau datorii, până la plata acestora.

46. Aşa cum se va arăta în *Alcibiade I*, şinele este sufletul, corpul este ceea ce e „al său", iar averea şi restul – ceea ce este al corpului.

47. Provocarea maximă! Dovadă că numărul celor care au votat pedeapsa cu moartea l-a depăşit considerabil pe cel al juraţilor care votaseră mai înainte vinovăţia lui Socrate.

48. E vorba despre „Cei unsprezece", magistraţi desemnaţi să se ocupe cu poliţia şi închisorile. Ei controlau funcţionarii şi poliţiştii, de obicei sclavi publici.

49. Din nou un celebru şi foarte paradoxal principiu socratic. El poate părea extrem de sever, dacă e

interpretat *ad litteram*. Pe de altă parte, nu trebuie omis faptul că Socrate se pune în discuţie şi se contestă şi pe sine, fie propunând teze pe care le va distruge el însuşi, ca în *Hippias I*, fie că Platon aduce în scenă personaje care îmbrăţişează un punct de vedere socratic, precum Critias din *Charmides* sau Nicias în *Laches*, care va fi apoi supus probei şi respins.

30. Treizeci de mine reprezenta o amendă considerabilă, dar, deoarece grosul ei urma să fie plătit de discipoli, juriul putea considera că Socrate nu avea să fie pedepsit în realitate.

51. În sensul ca Vocea daimonică să-l fi oprit de a rosti cuvântarea „sinucigaşă” pe care intenţiona s-o rostească.

52. Mai înainte Socrate afirmase că nu ştie dacă moartea e un rău sau un bine. Era vocea raţiunii. Acum, vine vocea daimonului: a muri nu doar nu e un rău, dar chiar e un bine.

53. Regele Persiei, a cărui fericire pământească ar fi fost proverbială. De fapt, din faptul că moartea ar fi o pierdere totală a conştiinţei nu rezultă că moartea e un bine, ci doar, în cel mai bun caz, că nu e un rău.

54. Ar fi mai ales vorba, cred unii, despre concepţii orfice şi pitagoreice, încă nu foarte răspândite, şi despre care se va discuta în *Menon*, *Phaidon* sau *Gorgias*. Concepţia tradiţională vedea după moarte un fel de viaţă diminuată, obscură, care nu putea fi primită cu plăcere.

55. Poeţi şi profeţi legendari, cărora li se atribuiau mai multe poeme cu caracter iniţiatic. Orfeu, ajutat de cântul lui, ar fi coborât în Infern, pentru a o aduce de acolo pe soţia sa, Euridice.

56. Palamedes şi Aias, eroi care au pierit ca urmare a urzelilor lui Odiseu.

57. Agamemnon.

58. Ambii erau renumiţi pentru viclenie.

59. Are mult umor ideea că Socrate ar putea în Hades să-şi continue activitatea de „tăun”, având drept

interlocutori pe marii eroi şi semizei, cărora le-ar testa reputaţia de înţelepciune, fiind el însuşi, pe de altă parte, fără teamă că ar putea fi omorât din nou, ca pe pământ. Dar probabil că puţini dintre judecători au gustat acest umor, considerând că Socrate se făcea pe sine egalul lui Homer, Hesiod, Orfeu, Odiseu etc.

60. Cine e acest Zeu? De remarcat că Socrate, referindu-se la oracolul din Delfi care i-a dat misiunea, nu foloseşte deloc numele de „Apollon” Desprindem din dialogul *Euthyphron* că Socrate nu credea în mitologie şi poate nu era nici măcar politeist, deşi uneori îi invocă pe „zei”, dar poate numai dând curs unui mod tradiţional de exprimare. Aşadar, forma articulată folosită aici şi în alte părţi nu s-ar opune să traducem prin „Dumnezeu”.

CRITON

1. Vezi „Nota introductivă”.

2. Circa 50 km sud-est de Atena.

3. *Iliada*, IX, 358. La Homer vorbeşte Ahile, referinţa e la patria sa şi verbul este la persoana întâi. Socrate interpretează visul în sensul că va ajunge în „patria lui autentică”, adică în lumea sufletelor. E interesant, poate, că Phthia se află chiar în Tesalia, adică în locul unde Criton îl va sfătui pe Socrate să se stabilească, dacă va accepta să fugă.

4. Morala publică cerea prietenilor să facă totul pentru a-şi ajuta prietenul, chiar dacă s-ar fi putut astfel încălca vreo lege. Considerentele de onoare, cum se vede şi mai jos, jucau aici un rol important.

5. În mod vădit, Socrate nu-i un democrat. Şi totuşi, în *Apărarea lui Socrate* se arătase că răul care a venit pentru Socrate are ca origine mai ales acei acuzatori „vechi şi anonimi” – adică opinia mulţimii. Totuşi, Socrate nu crede că moartea la care mulţimea l-a condamnat e un rău autentic. Vezi *Apărarea*, 4 id-e.

6. Simmias şi Cebes din Teba vor fi interlocutorii lui Socrate din *Phaidon*. Fuseseră influenţaţi de pitagoricieni şi îl cultivaseră mai mult timp pe Socrate. Lui Cebes i s-au

atribuit trei dialoguri. Unul dintre ele, *Pinax*, s-a păstrat, dar autenticitatea sa a fost contestată (NAILS, 94). Şi lui Simmias i se atribuiau în Antichitate mai multe dialoguri scurte, care nu s-au păstrat.

7. Aluzie poate la faptul că procesul s-ar fi putut evita, printr-o intervenţie prealabilă a prietenilor, care ar fi negociat o înţelegere cu acuzatorii, permisă de legea ateniană, ori că un alt tip de apărare, mai conformist, flatând juriul, n-ar fi atras după sine condamnarea la moarte, ci doar o amendă sau exilul.

8. Socrate i-a combătut de-a lungul vieţii pe sofişti, care, precum Protagoras, susţineau că „toate opiniile sunt adevărate” (*cf*. *Theaitetos*, dar şi ARISTOTEL, IV, 5, 1009 a). N-ar fi normal deci ca acum, deşi e în pericol de moarte, să-şi adapteze ideile vechi la noile împrejurări. Consecvenţa în idei îl distinge pe filosof de ceilalţi oameni, în particular de sofişti, care sunt dispuşi să se plieze după împrejurări.

9. E vorba, desigur, de suflet. Felul în care dreptatea şi nedreptatea vor acţiona asupra sufletului va fi analizat pe larg în *Gorgias* şi mai ales în *Republica*. Totuşi, e de notat că deja Socrate formulează teza că dreptatea ameliorează sufletul, iar nedreptatea îl strică, ca şi când ar fi o boală. În *Gorgias*, Socrate va susţine teza paradoxală că, pentru a nu fi nefericit, omul nedrept trebuie să se supună judecăţii şi pedepsei.

10. Opoziţia din *zén* şi *eu zen* va fi reluată de Aristotel în *Politica*, I, „viaţa bună” fiind însă atribuită cetăţeanului într-o republică liberă.

11. Din nou se invocă necesitatea consecvenţei. Dacă cineva a susţinut anumite opinii, el nu are dreptul moral să le schimbe decât dacă ele apar neadevărate în lumina raţiunii, şi nu dacă împrejurările în care el se află se schimbă. Socrate şi Criton ar fi discutat de multe ori despre acest principiu etic fundamental şi nu pot acum adopta o altă opinie.

12. *Cf*. *Republica*, I, 333 d.

13. Ceea ce Criton nu înţelege este trecerea de la planul individual la cel colectiv, social-politic. De aici şi rolul pe care îl capătă prosopopeea Legilor: să demonstreze că cele două planuri sunt cumva izomorfe. Această concepţie asupra izomorfismului dintre suflet şi Cetate va fi dezvoltată şi discutată pe larg în *Republica*.

14. Legile şi Comunitatea (*to koinôn*) formează un întreg inseparabil. Încălcarea uneia dintre Legi înseamnă încălcarea întregului (TREDENNICK & TARRANT, 211).

15. *Rhetor*. Putea fi vorba despre apărătorul oficial al unei legi, a cărei abrogare era propusă.

16. *Mousike*. Era vorba despre un mix format din studiul poeziei epice mai ales, la care se adăuga recitatul de poeme lirice, cântatul la liră şi dansul (MARROU). împreună cu gimnastica, *mousike* forma educaţia tradiţională a tânărului grec. În *Republica*, II-III, Platon o va revizui profund.

17. Ideea că cetăţenii sunt supuşii Legilor şi nu invers e stranie şi antipatică pentru noi, modernii. Dar un anumit „totalitarism" al Cetăţii antice nu era ficţiunea lui Platon. Şi aici Legile stau pentru Comunitate şi Cetate în întregul lor, exercitând un anumit control asupra cetăţenilor. Vezi ROBERTS, 77: „Eccentricity was not popular… Two institutions that tended to induce conformity were the jury-courts and the comic-theater".

18. Legile au fost nedrepte cu Socrate împreună cu judecătorii care le-au aplicat; dar nu asta e în discuţie, ci numai dacă Socrate are dreptul să răspundă cu rău, adică prin fugă – echivalentă cu subminarea Legilor – la un alt rău.

19. Aceasta, fie în cadrul unui proces în care îţi dovedeşti nevinovăţia, fie în cadru legislativ, în Adunare, convingând poporul să modifice legea.

20. Un atenian devenea cetăţean deplin la 17 ani, în urma unui examen în cadrul *demei* sale, numit *dokimasia*. Dar abia la 20 de ani era primit în *Adunare* (vezi *Alcibiade I*). Mai departe Legile expun doctrina contractului implicit:

un cetăţean care nu s-a expatriat după această vârstă se arată implicit a fi de acord să fie loial cetăţii.

21. La Potidaia, Amphipolis şi Delion, vezi *Apărarea*, 38 e.

22. Aprecierea lui Socrate pentru Sparta şi Creta apar mai ales din *Memorabilia* lui Xenofon, III, 5. Că Platon preţuia acele regimuri mai mult decât democraţia ateniană reiese şi din *Republica* şi *Legi*, dar în ultimul dialog Socrate este absent, iar în primul este foarte diferit de personajul istoric omonim, aşa că nu e foarte clar *unde* se exprimă Socrate atât de favorabil faţă de cele două constituţii dorice. În orice caz, Socrate ştia că la Sparta n-ar fi putut practica filosofia, nu multe decenii, ca în Atena, dar nici măcar o zi. Vezi *Hippias I*.

23. Aici Legile folosesc argumentul pe care mai înainte îl respinsese Criton.

24. În raport cu civilizata Atenă, Tesalia era o ţară mult mai barbară, guvernată de o aristocraţie războinică şi necioplită.

25. Vezi *Apărarea*, 44 a.

26. Aparent inconsecvent, aici Legile susţin că ele sunt drepte şi că doar judecătorii au fost nedrepţi. Socrate părea să privească lucrurile în bloc (50 e), atunci când asemăna Legile cu un părinte care şi-ar nedreptăţi sau lovi copilul.

27. Dans ritual, extatic, obsesiv, pe o muzică ritmică cântată la flaut.

28. În mod neobişnuit pentru el, Socrate se declară incapabil să mai asculte argumente raţionale.

20. Ca şi în *Apărare*, dialogul se încheie cu expresia credinţei profunde în divinitate, care orânduieşte lucrurile în modul cel mai bun pentru fiecare om.

EUTHYPHRON

1. Euthyphron din dema Prospalta, amintit oarecum în derâdere şi în *Cratylos*, 396 d, ca fiind un bizar profet de ocazie, dotat cu o imaginaţie neîngrădită. Se discută (fără a se putea decide) dacă procesul intentat de el tatălui său

(vezi *infra*) a fost o realitate, sau a fost inventat de Platon. Dacă a avut o realitate istorică, a fost în orice caz un lucru bizar şi ieşit din comun. Pentru problema pietăţii la Platon în *Euthyphron* şi *Apărarea*, vezi şi ALLEN 1, SOLCAN. De asemenea, pentru o perspectivă „evoluţionistă" asupra dialogurilor timpurii, inclusiv *Euthyphron*: Terry Penner, „Socrates and the Early Dialogues", în CCP, şi pentru una „unitariană" KAHN.

2. Gimnaziu situat în nord-estul Atenei, unde Socrate se ducea adesea (vezi *Lysis*, *Euthydemos*, sfârşitul *Banchetului*). Mult mai târziu, Aristotel îşi va înfiinţa aici şcoala sa de filosofie.

3. Înaintea Arhontelui-Rege (denumire convenţională), care rezida în „Porticul regal", se efectuau actele prealabile procesului. Acesta urma să aibă loc, probabil, câteva zile sau săptămâni mai târziu. Vezi *Apărarea lui Socrate*.

4. Termenii tehnici sunt *dike*, respectiv *graphé*.

5. Cum se vede, Euthyphron ştia bine că Socrate n-ar da în judecată pe nimeni, fiind credincios principiului său de a nu face nimănui voluntar un rău.

6. Vezi *Criton* şi prosopopeea Legilor.

7. „Începând de la Hestia", expresie proverbială, Hestia, zeiţa vetrei şi a pământului, fiind centrul şi fundamentul existenţei.

8. Se observă felul comic în care Euthyphron se plasează la acelaşi nivel ca Socrate în raport cu atenienii. Vezi „Nota introductivă".

9. Ironie tristă, prin care Platon sugerează incompetenţa lui Euthyphron în ale ghicitului.

10. A urmări, dar şi a chema pe cineva în judecată se spun în greacă la fel: *diokein*. De unde şi jocul de cuvinte.

11. Aşa cum pentru Socrate *logos-ul* nu e părtinitor, tot aşa pentru Euthyphron devoţiunea religioasă nu cunoaşte părtinire. Mi se pare vădită simetria dintre cele două personaje, chiar dacă ele au, până la urmă, „semn opus".

12. Insula Naxos făcuse parte din imperiul Atenei, care trimisese acolo coloniști (*klerouchoi*), expropriind pământuri ale localnicilor. Clientul (*pelâtes*), *care* lucra pe simbrie, era desigur un localnic, având o condiție socială precară. În schimb, sclavul pe care el îl omoară la beție era integrat în familia lui Euthyphron. În 404, când Atena capitulează înaintea Spartei, coloniștii sunt obligați să revină la Atena. Interpreții s-au străduit să explice intervalul de cel puțin cinci ani dintre întâmplarea povestită de Euthyphron și anul 399, când are loc procesul lui Socrate și, deci, și întâlnirea acestuia cu Euthyphron. Explicația cea mai plauzibilă – dacă nu e totul o invenție a lui Platon – poate fi că evenimentele tulburi de după 404 au împiedicat un timp tribunalele să judece în mod normal procesele pe rol (NAILS, s.v. Euthyphron).

13. Acesta era un interpret religios profesionist. După cum s-a remarcat, nici măcar familia lui Euthyphron n-avea încredere în competențele religioase ale fiului.

14. Dreptul atenian permitea ca, înainte de proces, părțile să-și facă propuneri reciproce pentru stingerea conflictului.

15. Platon folosește două perechi de termeni, apropiați, dar nu identici ca sens: *hosion* – *anosion*, pe care îi traduc prin „pios” – „nepios”, și *eusebés* – *asebés*, pe care-i redau prin „cu respect față de religie” – „fără respect față de religie” Nu cred că e bine să traducem cu aceiași termeni ca pentru cealaltă pereche, cum procedează PO, POC și PDS. Cred că *eusebe’s* se referă mai mult la atitudinea omului și la valoarea practică a religiei, în timp ce *hosion* înseamnă și „sacru” ori „sfânt”, nu numai „pios”, acordând așadar o anumită valoare obiectului însuși al adorației.

16. *Mian tina idéan* (acuzativ). Pentru interpreții „unitarieni” (vezi „Introducerea”) e o directă și timpurie trimitere la „teoria formelor” Pentru „evoluționiști” e numai o folosire netehnică a unui cuvânt care poate însemna „caracteristică”, „aspect”, „formă” etc. De notat

că, dacă *ideea e* utilizat aici în sensul de mai târziu, cel de formă transcendentă, autonomă faţă de lumea senzorială, din dialogurile de maturitate, termenul se referă aici şi la entităţi negative (nepiosul) – o posibilitate criticată în *Parmenide* şi la care Platon probabil că va renunţa.

17. Prima definiţie a piosului constituie doar un caz particular, prin urmare e de neacceptat în lumina esenţialismului socratico-platonic. *Cf. Hippias I* pentru prima definiţie a frumosului, *Laches* pentru prima definiţie a curajului, *Republica*, I pentru prima definiţie a dreptăţii, *Theaitetos* pentru prima definiţie a ştiinţei. A explica însă o caracteristică morală printr-un exemplu şi mai ales un exemplu viu, un personaj mitic, precum Ahile pentru curaj ori Nestor pentru înţelepciune, era o modalitate literară (poetică) şi tradiţională. În fond, să observăm că, făcând din Socrate o personificare a filosofiei, Platon reconstituia această modalitate pe care altminteri o recuza.

18. „Legea" tradiţiei orale, desigur: grecii nu aveau o dogmă scrisă.

19. Întâmplări mitice povestite mai ales de Hesiod în *Teogonia*, dar reluate şi de alţi poeţi.

20. Socrate recunoaşte că are vederi neortodoxe despre zei, implicit neadmiţând antropomorfismul lor. *Cf.* critica mitologiei din *Republica*, II-III; *Phaidros*, *22* ge-*2 joa*.

21. O aluzie probabilă la mistere, precum cele orfice, unde se vorbea despre sfâşierea micului Dionysos de către Titani, trăsniţi apoi de Zeus. Vezi şi MORGAN şi JAEGER, vol. II-III.

22. Peplosul uriaş, destinat marii statui a Atenei din Partenon, era brodat cu lupta dintre zei şi giganţi. Era ţesut şi purtat o dată la patru ani, de sărbătoarea Marilor Panatenee.

23. De fapt, Socrate afirmase aceasta, iar Euthyphron numai consimţise.

24. *Parddeigma*. Calitatea de a fi model pentru cazurile individuale va fi o caracteristică a formei

transcendente.

25. *Prosphilés*.

26. Greaca foloseşte aici un adjectiv compus în locul celor şase cuvinte româneşti: *theophilés*.

27. E o ipoteză, de fapt neacceptată de Socrate.

28. Antropomorfismul şi politeismul vor nimici şi cea de-a doua, ba chiar şi celelalte încercări de definire a piosului. Poate că lecţia discret strecurată a întregii dezbateri este că divinul nu poate fi conceput în termenii obişnuiţi pentru om, aşa cum îi concepea religia greacă. Vezi şi MORGAN.

29. Se povestea că, vàzându-l infirm, Hera l-a aruncat pe Hefaistos din Olimp. Mai târziu acesta se va răzbuna pe mama sa.

30. Socrate propune o ameliorare a definiţiei precedente, acceptând să omită deocamdată cazul specific al procesului lui Euthyphron, în care ar putea fi iubit de Zeus, dar nu şi de Cronos.

31. Cu alte cuvinte: simpla voinţă a zeilor de a iubi ceva face ca acel ceva să devină pios, sau faptul că ceva are deja anumite calităţi, asociabile cu pietatea, face ca zeii să-l iubească? Esenţa problemei a fost disputată intens în teologia medievală şi, aşa cum ne semnalează Constantin Noica în comentariul său la *Euthyphron* (P0,2), ea i-a divizat mai târziu şi pe Descartes şi Leibniz. În general, *intelectualiştii* susţin că, deoarece lucrurile sunt raţionale, adevărate, drepte sau în orice alt fel fundamental, ele sunt şi voite, iubite şi dorite de Dumnezeu, care n-ar putea iubi ceva contrar. Raţiunea universală precedă, iar Dumnezeu nu poate voi altceva decât raţiunea (poziţia lui Leibniz). Invers, *voluntariştii* spun că lucrurile devin raţionale, adevărate etc., fiindcă şi numai fiindcă Dumnezeu le vrea astfel (poziţia lui Descartes), fără ca voinţa divină să aibă vreo limitare, vreo raţiune sau explicaţie. În *Timaios*, Platon pare a îmbrăţişa primul mod de a gândi, presupunând că Demiurgul a creat lumea privind la modelele eterne ale formelor

(arhetipurilor) preexistente. Stoicii (sau cei care au gândit ca ei, precum Spinoza) au evitat dilema, presupunând că Dumnezeu, Voinţa şi Raţiunea (Logosul) universale sunt identice.

32. Dificil de tradus elegant: în greacă există participiu prezent activ, respectiv pasiv, astfel încât subiectul activ şi cel pasiv pot fi exprimate prin câte un singur cuvânt în fiecare caz.

33. Euthyphron optează – fără a înţelege bine implicaţiile – pentru intelectualism: ceva este pios şi asta devine cauza faptului că e iubit de zei.

34. Greaca foloseşte trei construcţii echivalente: pe „ceea ce e iubit de zei" îl exprimă mai întâi prin adjectivul compus articulat *to theophilés*, iar în rest se foloseşte de verbul pasiv la indicativ *phileâtai hypô theôn* şi de participiul pasiv *philoumenon hypo theon*. Am avea de-a face cu un fel de explicaţie (de dicţionar) a adjectivului compus *theophilés* = „ceea ce este iubit de zei" (Adjectivul *theophilés* îl folosim fiindcă vrem să spunem că ceva „este iubit de zei".) însă Socrate îi sugerează lui Euthyphron cu totul altceva aici: inexistenţa unei cauze raţionale a iubirii zeilor, în afara capriciului voinţei lor. Socrate deci interpretează propoziţia în sensul că zeii iubesc ceva *pur şi simplu* fără alt motiv – ceea ce ne aduce la voluntarism. Euthyphron, înşelat de aspectul gramatical-explicativ al frazei, acceptă această premisă, care, interpretată în sens socratic, va ruina definiţia de dinainte dată de el. În traducere se pierde tot echivocul creat între explicaţia *gramaticală* a lui *theophile's* şi explicaţia *cauzală*.

35. *Auto touto*. Socrate subliniază lipsa de explicaţie a iubirii divine, în cazul respectivei ipoteze voluntariste. Zeii iubesc ceva, pur şi simplu, şi asta îl face iubit de zei şi, în consecinţă, pios.

36. Prima este ipoteza voluntaristă, cea de-a doua – cea intelectualistă.

37. Dedal, sculptor legendar, care ar fi creat statui care se puteau mişca singure. Era considerat părintele

„spiritual” al sculptorilor. Socrate era fiul unui sculptor sau cioplitor în piatră, Sophroniscos (Vezi *Alcibiade 1*, 12 la).

38. Euthyphron se plânge de metoda socratică prin care a fost determinat să accepte teze şi distincţii pe care în sinea sa nu le asumă. Vezi capitolul „Cum a fost înţeles Platon”.

39. Rege mitologic, extrem de bogat şi arogant, pedepsit de Zeus la foame şi sete veşnice în Infern.

40. Altfel spus, sfera noţiunii dreptului include şi sfera noţiunii piosului, dar nu şi reciproca. Sau toate trăsăturile genului sunt şi ale speciei, dar nu toate trăsăturile speciei sunt şi ale genului. Problema are legătură cu chestiunea unităţii virtuţilor, chestiune dezbătută în dialogurile de tinereţe, precum *Laches* sau *Protagoras*.

41. Ironie. Poate că totuşi Socrate vrea să sugereze şi că Euthyphron, dacă şi-ar da osteneala, ar putea continua cercetarea în mod fructuos. Se poate vedea cât de puţin cunoscută era analiza logică a noţiunilor în 399.

42. Versuri din poemul epic *Cypria* de Stasinos (secolul al VIII-lea î.Hr.). Textul e nesigur.

43. Ultima încercare a lui Euthyphron de a oferi o definiţie piosului.

44. Socrate introduce obişnuitele sale analogii cu artele (în sensul vechi, de profesii sau meşteșuguri). Ideea e că o virtute, pietatea, devine un fel de artă a bunelor relaţii cu zeii.

45. Zeii nu pot fi făcuţi să fie mai buni. Posibilitatea ameliorării zeilor nu poate fi acceptată nici măcar de antropomorfismul lui Euthyphron.

46. Toţi aceştia, în raport cu profanii respectivi, sunt văzuţi ca un fel de stăpâni, de conducători.

47. Socrate va critica concepţia că oamenii pot aduce folos sau mulţumire zeilor prin rugăciuni sau sacrificii.

48. În sens strict, zeii nu au nevoie de nimic, fiind perfecţi. De aici şi aporia în care ajunge Euthyphron, care încearcă în zadar să-şi adapteze concepţia lui arhaică

despre religie cu viziunea „iluministă” impusă de întrebările lui Socrate.

49. *To tois theois philon*. *Se* revine astfel la mai vechea definiţie (be şi 8 a) a piosului, care fusese deja respinsă.

50. Zeu marin cu darul profeţiei, dar care îşi putea schimba înfăţişarea, scăpând astfel celor care voiau să-l prindă pentru a afla de la el viitorul. Socrate continuă jocul ironic: a sugerat mereu şi sugerează şi acum că Euthyphron ascunde o cunoaştere secretă asupra piosului.

CHARMIDES

1. Potidaia, colonie corintiană în Chalcis, fusese asediată de atenieni de la 432 la 429. După cucerirea ei, atenienii fuseseră atacaţi şi reveniseră cu mari pierderi la Atena, pierderi la care se face referinţă mai jos.

2. Templu închinat, se pare, Persefonei, zeiţa Infernului. Casa lui Charmides se afla în apropiere.

3. Firea aprigă a lui Chairephon, vechi prieten al lui Socrate, e indicată şi în *Apărarea lui Socrate*, 2 la.

4. Nume bizar, remarcă P. Friedländer (FRIEDLÄNDER, s.v.), însemnând „urât-frumos”.

5. În sensul mai larg de interes pentru lucrurile spirituale (Simina Noica, P0,1, 212, nota 6). Totuşi cred că Socrate dă termenului şi un înţeles mai restrâns.

6. *Leukéstăthme* cu sensul de riglă „albă”, fără semne de măsurat, deci cu care nu se poate măsura.

7. Formulă ironică, întrebuinţată de mai multe ori de Socrate: trimite de fapt la ceva extrem de important, esenţial, care răstoarnă ceea ce părea a fi evident. *Cf*. şi 173 e; *Hippias I*, 286 c.

8. În sensul mai general, de „iubitor de înţelepciune”.

9. Critias (şi deci şi Platon, prin mama sa) descindea din Dropides, un frate al lui Solon, legislatorul Atenei, poet şi unul dintre cei „şapte înţelepţi” ai Greciei arhaice. Socrate flatează orgoliul lui Critias, el însuşi poet, filosof, om politic şi cu ambiţia de a-l face aidoma şi pe vărul şi pupilul său, Charmides.

10. Cydias din Hermione, amintit de Aristofan în *Norii*, 967, cât şi de Plutarh, alături de poeţii Minunermos şi Archilochos.

11. E criticată aici medicina ştiinţifică, hipocratică, care se concentra asupra remediilor pentru corp, renunţând la descântece?

12. Socrate (Platon) pune probabil pe seama medicilor traci ai lui Zalmoxis anumite concepţii de sorginte pitagoreică, legate de conlucrarea corp-suflet şi de preeminenţa sufletului în diferitele maladii. Vezi şi

BRÈS, 321 – 322. (Cartea este o abordare interesantă a lui Platon din perspectiva largă a psihanalizei.) Brès susţine că durerea de cap a lui Charmides trebuie interpretată în sensul lapsusurilor freudiene şi ea ar arăta că tânărul, în fapt, este deocamdată lipsit de *sophrosyne*, văzută aici mai mult ca un echilibru interior.

13. *Epodai*, incantaţiile, descântecele magice pe care le foloseau vracii sau unele confrerii de iniţiaţi, precum coribanţii. Să nu uităm că în *Banchetul* Alcibiade îl compară pe Socrate cu un silen sau un satir, adică o figură semidivină, dionisiacă, pe care o imitau coribanţii. Aici „descântecul” e o „acoperire” pentru filosofia socratică.

14. În mod evident, filosofia e văzută cu un rol terapeutic – un fel de medicină pentru suflet şi minte, pe care le eliberează de fals şi le pune în armonie între ele. Pe de altă parte, în *Gorgias*, funcţia medicinei pentru corp (restabilirea sănătăţii) este îndeplinită în stat de către justiţie, care restabileşte sănătatea pierdută a sufletului cetăţii. Iar în *Republica*, 404 e, tot prin analogie, Socrate susţine că „simplitatea în cazul muzicii produce în suflete cuminţenia, iar cea din cazul gimnasticii produce în trupuri sănătatea”.

15. Elogiu disproporţionat, indicând aroganţa tutorelui, Critias.

16. Este vorba probabil despre Critias „cel Bătrân”, personajul principal din dialogul omonim.

17. Un taumaturg, posibil legendar, despre care se

spunea că provenea din Hyperboreea, tărâm legendar şi preafericit aflat în extremul nord. Ar fi călătorit prin Grecia călare pe o săgeată de aur.

18. Charmides e destul de abil şi mimează modestia. În realitate, suspectăm că laudele lui Critias l-au făcut să se creadă posesor al tuturor virtuţilor. Răspunsul filosofic ar fi fost să spună că nu ştie să aibă vreo cuminţenie.

19. De aici ar rezulta că băiatul de fapt nu posedă cuminţenia sau nu o posedă pe deplin, de vreme ce nu va reuşi, nici măcar ajutat de Socrate, ca până la sfârşitul dialogului să o explice.

20. *Hesychiôtes tis*. Cuvântul trimite la calm, linişte. De aici şi ideea de lentoare, încetineală, pe care o extrage Socrate. Fără îndoială, derivaţia nu este întru totul corectă, dar nici restrângerea cuminţeniei la aspecte exterioare ale comportamentului nu poate fi admisă. Ea totuşi ţinea de comportamentul tradiţional, recomandabil, al tânărului atenian, vezi Simina Noica, P0,1, 315, nota 36.

21. *Aischynesthai*, *aischyntelos* şi *aidos* sunt termenii folosiţi acum, pentru a doua definiţie, de Charmides. Aceasta nu contrazice de fapt prima definiţie, ci o înglobează, rămânând în continuare în teritoriul comportamentului tradiţional. *Aidôs* e o calitate deja atribuită eroilor homerici, mai ales tineri. În *Protagoras*, sofistul cu acest nume povesteşte un mit în care Zeus, pentru a salva neamul omenesc de autodistrugere, îi dăruieşte *aidos* şi *dike* („dreptatea”), împărţindu-le astfel încât toţi să aibă o parte mai mare sau mai mică.

22. *Odiseea*, XVII, 347.

23. „A le face pe ale sale” ori „a-şi face treburile proprii” devine în *Republica* definiţia justiţiei, aşa cum am spus în „Nota introductivă” Dar mai există o altă diferenţă importantă: dacă aici sensul formulei rămâne foarte concret şi material – „a face tu însuţi lucrurile pe care le foloseşti” sau care „îţi aparţin nemijlocit” (de exemplu a-ţi face singur hainele pe care le vei purta sau a-ţi scrie numai numele propriu) –, în *Republica* formula va însemna a-ţi

exercita funcţia socială şi economică pentru care ai fost calificat prin natură şi prin educaţie şi a nu uzurpa funcţiile destinate unor oameni cu calificări diferite. Poate din cauza acestei probleme de interpretare Socrate declară definiţia drept o „ghicitoare” Se vede imediat că Charmides repetă mecanic ceea ce a auzit de la Critias, nereuşind să înţeleagă sensul mai adânc al formulei. E interesant că şi Critias va abandona definiţia, de parcă el însuşi n-ar fi înţeles-o.

24. Putem presupune că Socrate însuşi lăuda pe „a-ţi face treaba proprie”, asociind-o cu o virtute, iar Critias, familiar cu spusele lui Socrate, a preluat-o, fără s-o înţeleagă prea bine, după care i-a transmis-o pupilului său.

25. *Polypragmonein* – un termen adesea cu conotaţii defavorabile, văzut de Platon ca un antonim al lui „a-ţi face treaba proprie”, vezi *Republica*, 433 a.

26. Sofistul Hippias în *Hippias* II, 368 b, este un astfel de *polyprdgmon*, care şi-a confecţionat singur tot ceea ce poartă.

27. Critias încearcă să-şi salveze teza făcând câteva distincţii terminologice: *polein*, tradus de mine prin „a produce”, *prăttein* = „a face”, *ergdzesthai* = „a munci”. În general, *polein* corespunde englezescului *to make* („a face, a produce un lucru exterior”), în timp ce *prăttein* e mai aproape de sensul lui *to do*, însemnând „a acţiona într-un anume fel” ori „a fi într-un anume fel” Astfel de distincţii erau specialitatea sofistului Prodicos din Cos, care apare şi vorbeşte în dialogul *Protagoras*.

28. *Munci şi zile*, 309.

29. *Poiesis*, *praxis*, *ergasia*. Prima dintre ele poate produce lucruri bune sau rele, în vreme ce facerea şi munca ar fi bune mereu. Motivul e dat imediat.

30. Critias afirmă că „a ţi le face (*prăttein*) pe ale tale proprii” e întotdeauna bine şi frumos. Sensul este „a-ţi vedea de interesele proprii”. În schimb, „a le produce (*polein*) pe ale tale” se referă la a-ţi face singur hainele, de exemplu.

31. Unii au crezut că „facerea de lucruri bune” (*he agathon praxis*) este o a patra definiţie a cuminţeniei. Dar ea mi se pare mai curând o cerinţă esenţială cu care definiţia cuminţeniei nu poate fi în contradicţie. FRIEDLÄNDER, 469: „Este mai curând un mod de a evita problema decât o nouă definiţie”.

32.163 a.

33. Un specialist, un om competent poate totuşi eşua uneori. Mai mult: el nu ştie uneori dinainte care va fi rezultatul. Dacă el procedează cu-minte când reuşește, înseamnă că, atunci când eşuează, e fără cuminţenie, neavând nici măcar conştiinţa faptelor sale? Pentru a rezolva problema, Aristotel va introduce mai târziu noţiunea de *héxis*, „calitate permanentă” Chiar dacă un specialist eşuează uneori, el posedă totuşi o *héxis* specifică-artei sale, iar eşecul său va fi accidental.

34. Vezi şi *Protagoras*, 348 b. Acolo însă despre maximă se spunea că ar fi fost inventată de vreunul dintre vechii înţelepţi. Nu e clar care ar fi fost sensul ei primitiv; poate era vorba despre un îndemn la modestie: află că eşti numai un om muritor. Oricum, la Platon întâlnim cea mai veche atestare a maximei delfice. Ea va fi discutată, în alţi termeni, şi în *Alcibiade I*.

35. Aşa cum am arătat, *sophrosyne* ori verbul *sophronoun* conţin cuvântul *phrén* – „minte” Critias dă o interpretare etimologică a virtuţii respective – ceea ce am redat în traducere prin „cuminţenie”, „cu-minte”.

36. *Epistémè beautoû*. Socrate va înţelege (iar Critias nu va obiecta) că e vorba nu despre o ştiinţă care cercetează subiectul cunoscător, ci despre o ştiinţă care se cercetează pe sine însăşi – *auté beautés*, 166 c. Or, în cazul celorlalte ştiinţe, există o distincţie între ştiinţă şi obiectul ei, lucru care acum nu se întâmplă. De unde obiecţia lui Socrate de la 166 a. Se pune întrebarea: cum trebuie să înţelegem această translaţie de sens de la o ştiinţă despre *sine însuşi* (omul însuşi, vezi *Alcibiade I*) la o ştiinţă despre *sine însăşi* (despre ea însăşi)? Ar putea fi vorba despre o

confuzie – cred, voită din partea lui Socrate – între subiectul ştiutor şi ştiinţă. Vezi 170 e.

37. Pentru Socrate (dar şi pentru Platon şi Aristotel) orice ştiinţă sau artă

1) trebuie să aibă un domeniu propriu, pe care să nu-l împartă cu o alta;

2) trebuie să obţină un rezultat care să fie distinct de ea însăşi, indiferent dacă e un obiect, o activitate sau o cunoştinţă. 3) Acest rezultat trebuie să aducă un anume bine sau folos distinct. 4) În sfârşit, orice ştiinţă (sau artă, în sensul grec al cuvântului, *téchne*) poate fi predată şi învăţată.

38. Mai târziu Aristotel va numi ştiinţele de tipul arhitecturii „productive” (*poietikai*), deoarece produc o operă, iar pe cele de tipul geometriei „teoretice” (*theoretikai*), adăugându-le şi pe cele „practice” (*praktikai*), *precum* politica şi etica, al căror rezultat este o anumită activitate.

39. Translaţia de sens la care m-am referit mai sus e acum realizată. Însă Critias supralicitează şi mai adaugă un element: nu numai că ştiinţa care se are pe sine însăşi drept obiect e cuminţenia, dar ea le are şi pe toate celelalte ştiinţe drept obiect. Să observăm că din conceptul unei ştiinţe a tuturor ştiinţelor se poate extrage conceptul unei ştiinţe a ei înseşi; dar invers, nu. Prin urmare, nu raţionamentul poate justifica această a doua translaţie şi nicio interpretare, fie şi curajoasă, a inscripţiei delfice. De aceea, ambiţia şi chiar megalomania lui Critias devin foarte evidente. Această identificare a autocunoaşterii cu ştiinţa universală va fi reluată la 170 a.

40. O ştiinţă are drept obiect ambele contrarii sau opuse: medicul ştie ce-i sănătos şi ce-i nesănătos, geometrul ştie ce-i un pătrat şi ce nu-i un pătrat etc. în consecinţă, dacă cuminţenia e ştiinţa ştiinţelor, ea va fi şi ştiinţa neştiinţelor respective.

41. Obicei de la banchete: urmează discuţia decisivă.

42. Pasaj dificil, deoarece sintaxa nu clarifică dacă

subiectul frazei rămâne acelaşi (cum traduc unii), sau e diferit, cum cred eu, prin analogie cu 167 a. Pentru că deţine ştiinţa universală, omul cuminte poate decide dacă ceilalţi specialişti sunt competenţi sau închipuiţi. Pe de altă parte, având autocunoaşterea, el ştie şi despre sine ce ştie şi ce nu ştie. Să notăm că *elenchos-ul* socratic dezvăluie pretenţiile unor falşi specialişti, precum sofiştii. Dar el nu e o ştiinţă, căci Socrate nu are pretenţia că ştie ceva, ci numai o anchetă, o cercetare în comun, spre a se stabili coerenţa unui discurs.

43. E totuşi posibil să opinezi despre alte opinii. În pofida inducţiei, Socrate are unele îndoieli asupra imposibilităţii autoreferenţialităţii în unele cazuri.

44. S-a remarcat că în *Phaidros*, 245 c – scris însă mult mai târziu decât *Charmides* – Platon consideră sufletul o entitate care se mişcă pe sine însăşi (to *hauto kinoün*) şi, din această cauză, mişcarea e eternă şi ea este eternă. Mai târziu, Aristotel va postula, ca existenţă supremă, gândirea care se gândeşte pe sine (ARISTOTEL, 12, 7, 1072 b), iar Plotin, preluând această idee, va considera Intelectul divin care se gândeşte pe sine drept cea de-a doua ipostază a inteligibilului.

45. Cine este acest „mare om”, capabil să depăşească socratismul? A fost foarte tentant să ne gândim la Platon însuşi şi la „dialectica” la care el va face apel în *Republica*, *Sofistul* şi *Politicul*. *Că*. *Legi*, 730 e, dar acolo sintagma se referă la „un mare om într-o cetate” Or, în lumina a ceea ce urmează imediat, putem citi apelativul şi ca pe o provocare adresată lui Critias: oare orgoliosul Critias se va dovedi un „om mare”?

46. Socrate abandonează determinarea ştiinţei universale, propunându-şi să afle numai dacă ea ar putea aduce vreun folos, în caz că ar exista.

47. Acest lucru nu va putea fi clarificat, iar pretenţia lui Critias nu va putea fi argumentată.

48. În această accepţiune, ştiinţa universală nu se suprapune peste domeniile celorlalte ştiinţe, ci numai dă

seamă dacă ele există sau nu ca ştiinţe. Ea apare, cum am spune noi, ca un fel de metaştiinţă, al cărei folos nu pare clar.

49. Din nou, se reia condiţia ca fiecare ştiinţă să aibă un obiect şi un domeniu distincte de oricare altă ştiinţă.

50. Socrate nu-l pune la încercare pe medic ca medic, nici pe vreun alt specialist sau artizan ca atare. Dimpotrivă, el laudă competenţele specializate ale acestora. Ceea ce el contestă şi pune la probă este pretenţia medicului de a fi om politic sau de a da lecţii de etică (*Apărarea*, 22 d).

51. Socrate schiţează un fel de utopie în care posesorii metaştiinţei ar încredinţa fiecăruia ceea ce acela ştie, iar pretenţiile de ştiinţă neîmplinite ar fi uşor înlăturate. E interesant că *dialectica* din *Republica* ar putea împlini acest rol în cetatea perfectă. Ce-i drept, dialectica încununează celelalte ştiinţe (mai ales matematice), nu le substituie.

52. Încercând să salveze ştiinţa ştiinţelor, Socrate presupune în disperare de cauză că folosul ei ar fi doar că facilitează restul cunoaşterilor, fără a le condiţiona.

53. *Odiseea*, XIX, 568. Prin poarta de fildeş pătrund visele înşelătoare, iar prin poarta de corn cele adevărate.

54. Fericirea şi viaţa bună apar distincte de simplul folos. Un popor de expert! fiecare în domeniul lui, nu e obligatoriu să fie şi fericit. În *Republica* condiţia fericirii generale va fi renunţarea la proprietatea privată.

55. Ştiinţa care se cunoaşte pe sine e redefinită acum de Critias drept ştiinţa binelui şi a răului.

56. Dacă ştiinţa ştiinţelor nu aduce un folos în plus, adăugat folosului ştiinţelor particulare, ea nu poate fi ştiinţa binelui şi a răului. Or, nu pare posibil ca ea să aducă un folos în plus, deoarece nu are de fapt un domeniu propriu şi distinct de celelalte domenii. Aşadar, ştiinţele particulare nu-i pot face, singure, pe oameni fericiţi, chiar dacă sunt practicate bine; iar o ştiinţă universală, chiar dacă ar exista, neavând un domeniu distinct, nu pare

capabilă să adauge un folos în plus. Prin urmare, dacă acceptăm că practica cuminţeniei trebuie să fie de folos, cuminţenia nu poate fi identificată cu o ştiinţă universală sau cu o metaştiinţă.

57. Vezi *Cratylos*. Adică Zeul care ar fi pus numele lucrurilor şi acţiunilor, închipuit ca un legiuitor.

58. Chestiunea va fi reluată şi în *Menon* prin teoria „reamintirii”: ştim într-un anume fel ceea ce aparent ignorăm, deoarece am uitat ceea ce ştiam în viaţa prenatală.

59. Şi totuşi Socrate afirma în mod curent că el atâta ştie, că nu ştie nimic? „Cumva” (*hamôs gé pos*) poţi şti că nu ştii, chiar dacă nu poţi şti lucrurile pe care nu le ştii. Problema ştiinţei, cu toate aceste probleme, va fi reluată în *Theaitetos*.

60. Charmides e convins că declaraţia de confuzie din partea lui Socrate este ironică şi că Socrate de fapt are o cunoaştere pozitivă despre cuminţenie şi tot restul. În măsura în care în personajul Socrate din *Charmides* îl vedem pe Platon din dialogurile ulterioare, această convingere e corectă – dar numai în această măsură.

61. Promisiune neîndeplinită, notează L. Robin (POR, 1, 1267, nota 61). „Nici Critias, nici Charmides nu vor face în continuare – unul ce sfătuieşte, celălalt ce promite”. Ei se vor desprinde de Socrate, se vor lipsi de cuminţenie, de unde şi destinul lor tragic comun.

ALCIBIADE I

1. În general, când adolescenţii deveneau bărbaţi şi aveau deja barbă (vezi *Protagoras*, *joga-b*), nu mai erau curtaţi de amorezi. Cazul lui Socrate e prezentat de la început ca atipic.

2. Vezi *Apărarea*, 31 d, pentru Vocea daimonică care îl oprea pe Socrate de la anumite activităţi.

3. Deinomache, mama lui Alcibiade şi verişoară primară cu Pericle, se trăgea din Alcmeonizi şi era nepoata lui Cleisthenes, important reformator atenian după răsturnarea tiraniei lui Peisistrates şi a fiilor săi. După

moartea timpurie a tatălui său, Cleinias, în bătălia de la Coroneea, Alcibiade intră sub tutela lui Pericle (vezi NAILS, 13).

4. Interesant: planurile tânărului Alcibiade anticipează faptele, mai târzii cu o sută de ani, ale lui Alexandru cel Mare.

5. *Atopoteros*. Se pune în lumină *atopia*, „bizareria, stranietatea" lui Socrate: cum oare – se putea gândi Alcibiade – ar putea acest om aparent inutil, sărac şi vorbăreţ să-mi fie indispensabil pentru o măreaţă carieră politică?

6. Probabil din partea unor sofişti, care, precum aflăm din *Protagoras* ori *Hippias I*, excelau în discursurile lungi, frumos compuse, persuasive.

7. Sunt cele două posibilităţi. Iar când înveţi de la cineva sau descoperi singur, eşti conştient de faptul respectiv şi ai un moment pe care îl poţi indica drept moment al învăţării. Acesta este semnul. Mai târziu, Alcibiade va indica şi o altă posibilitate de a învăţa, din altă parte – de la anonimul mulţime – limba, obiceiurile etc., dar atunci nu se poate preciza un moment al învăţării. Nu cred că teoria din *Menon* asupra reamintirii intră în contradicţie cu cele spuse aici. Tânărul sclav al lui Menon descoperă teorema duplicării pătratului stimulat de întrebările lui Socrate, deoarece cunoscuse această teoremă într-o existenţă prenatală. Dar el ar fi putut indica precis momentul „reamintirii" – adică cel al discuţiei cu Socrate – când descoperise un adevăr.

8. Distincţia dintre chestiunile „tehnice", când, în Adunare, atenienii cer şi ascultă sfatul unor experţi, şi cele politice, când consideră că sunt competent ei înşişi, o sugerează Socrate şi în *Protagoras*, *319 b-o*. Iar acolo Protagoras o explică şi o ilustrează prin mitul despre Prometeu şi Epimeteu. Platon înclină să conteste fundamentul acestei distincţii esenţiale pentru democraţie, considerând că, pentru a fi bine conduşi în toate situaţiile, oamenii au nevoie de nişte profesionişti – în cazul politicii

de filosofii din *Republica*.

9. Spre deosebire de alte dialoguri „socratice” (*Laches*, *Charmides*, *Republica*, I, *Hippias Maior*), unde Socrate îşi pune la probă interlocutorul, cerându-i să definească curajul, cumineţenia, dreptul, frumosul, aici Socrate are o altă tactică: nu cere definiţii, dar acuză neştiinţa lui Alcibiade, fiindcă aceasta nu poate explica sursa unora dintre reprezentările sale despre valori.

10. Socrate e ironic şi totuşi nu-şi râde de Alcibiade, deoarece scopul lui e să-l facă să devină conştient de situaţia sa – ceea ce poate fi începutul regenerării.

11. îoçc-d.

12. Alcibiade observă că poţi învăţa ceva nu numai de la un dascăl precis, ci şi de la mulţime. Întrebarea care se pune este dacă lecţiile mulţimii au vreo valoare. Acest lucru poate fi stabilit: când, precum în cazul limbii, toată lumea foloseşte aceleaşi cuvinte pentru aceleaşi lucruri, lecţiile sunt corecte. Dimpotrivă, când oamenii se ceartă între ei asupra conţinutului valorilor de drept, frumos, bine, lecţiile sunt discutabile. Oricum, convingerea lui Socrate (Platon) este că numai cei puţini – experţii – sunt credibili în orice domeniu şi numai ei sunt de acord între ei, astfel încât acordul este un semn al expertizei. Vezi *Apărarea*, 25 b-o.

13. Sorin Vieru (P0,1, 149, nota 30) atrage atenţia asupra distincţiei sugerate de Platon între competenţa lingvistică şi înţelegerea autentică. Noi putem să folosim corect cuvintele uzuale ale limbii noastre, fără a înţelege aprofundat ce înseamnă ele: de exemplu pot vorbi foarte bine despre apă, fără a şti că ea se compune din două părţi de hidrogen şi o parte de oxigen. În acelaşi sens, pot folosi corect cuvintele „just” ori „frumos” într-o serie de situaţii comunicaţionale, fără a avea o definiţie a celor două calităţi. La extrem, avem „testul Turing”: o maşină inteligentă ar putea răspunde corect întrebărilor noastre şi rezolva unele sarcini la ordinele noastre verbale, *ca şi când* ar înţelege despre ce este vorba. Dar ce înţelegem

prin *a înţelege*?

14. În mod semnificativ, Socrate nu spune „ai citit”, ci „ascultat” poemele homerice. Cultura şi educaţia din a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. aveau încă o notabilă componentă orală. Vezi şi dialogul *Ion*.

15. Alcibiade simte că a fost împins să admită unele lucruri de care nu e sigur. Ceea ce urmează îl va obliga să-şi asume responsabilitatea pentru acordul său.

16. O exemplificare a ceea ce susţineam în capitolul „Cum a fost citit Platon”: dialogul socratic practică transferul de responsabilitate de la cel care întreabă la cel care răspunde. Sigur că, în sens strict logic, Socrate are dreptate: Alcibiade e responsabil. Dar Socrate pune întrebările într-un anume fel, răpindu-i respondentului multe grade de libertate.

17. Euripide, *Hippolytos*, 352.

18. Alcibiade obiectează: dreptul şi nedreptul rareori ghidează acţiunile politice, ci acest rol mai curând îl au utilul şi inutilul, care, după el, sunt diferite de drept şi de nedrept. Socrate nu va încerca pe moment să combată acest realism politic, ci va reveni la chestionarea sursei cunoaşterii lui Alcibiade. Dar mai târziu Socrate va arăta că valorile formează o unitate şi că ceea ce este *cu adevărat* util cuiva nu poate fi urât moralmente.

19. Totuşi, în anumite cazuri e mai dificil să-l convingi pe unul singur, dacă acesta e exigent ca Socrate, decât să convingi o mulţime influenţabilă. Iar mijloacele pot fi diferite. Retorica, ca modalitate de a impune plauzibilul, nu adevărul, poate avea efecte mai mari asupra grupului, mai ales dacă anumite mijloace extra-raţionale sunt puse în joc – vocea, atitudinea, afectivitatea oratorului. Socrate – o ştim bine din *Apărare* – ar fi respins asemenea mijloace extra-raţionale, ceea ce nu înseamnă că ele n-ar fi putut fi eficiente, abil folosite, în Adunare. Dimpotrivă, a convinge o singură persoană poate presupune recursul la un raţionament mai stringent.

20. *Hybristés*. Lipsă de măsură în insistenţa de a

investiga – ceea ce în relaţiile civilizate interumane putea foarte uşor trece drept insolenţă.

21. Alcibiade încearcă să scape de *élenchos*, prin care ajunge să susţină ceea ce nu-i convine.

22. *Kala*. Se referă la cele frumoase sub raport etic, cuvenite, onorabile, bune.

23. *Agatha*. Se referă la lucrurile care produc un avantaj sau folos.

24. Alcibiade susţinuse că unele lucruri frumoase nu sunt şi bune, iar unele lucruri urâte sunt bune. Se subînţelegea că, de fiecare dată, sub acelaşi raport. Iar Socrate îl face să admită explicit că separarea dintre frumos şi bine (care are un sens apropiat de „folositor”), ca să poată fi luată în seamă, trebuie să fie sub acelaşi raport, aşadar deopotrivă frumos şi rău, sub acelaşi raport. Or, cazul curajului arată că, deşi acesta este simultan frumos şi rău, el este astfel sub două raporturi diferite: frumos faţă de datorie şi prieteni, rău faţă de viaţa proprie. Prin urmare, nu s-a demonstrat că frumosul şi binele se separă cu adevărat. Dificultatea lui Alcibiade a apărut atunci când, „ispitit” de Socrate, a declarat laşitatea maximul rău (irşd), nu maximul urât, de unde a rezultat că curajul – opus laşităţii – e un mare bine, nu doar foarte frumos. Totuşi, Socrate escamotează o chestiune esenţială: deşi curajul presupune un conflict de valori referitor la *două aspecte* diferite (viaţa proprie versus datoria), el se raportează totuşi la *una şi aceeaşi* persoană. Conflictul interior persistă. Pentru a-l explica şi a-i da o soluţie, Platon va presupune în *Republica* şi *Phaidros* tripartiţia sufletului.

25. *Eu prăttontes*. *Eu prâttein* înseamnă, literal, „a acţiona, a face bine”, dar are de obicei sensul de „a trăi bine”, „a fi fericit” Robin traduce prin „*ceux gui réussissent*” (POR, 1). Eu încerc să traduc utilizând sensul echivoc al expresiei „a face bine” Socrate amestecă aici, probabil intenţionat, aceste două sensuri.

26. *Eupragia* („bine-facerea”) substantiv derivat de la

eu prâttein, înseamnă „viaţă bună”, dar şi „faptă frumoasă”. În raţionamentul precedent, cum sugeram şi mai sus, se produc nişte alunecări semantice greu de tradus, implicite în locuţiunea *eu prâttein*: cel care „face bine” (deci face o faptă frumoasă) este totodată unul care „face bine”, în sensul că „o duce bine”, e „fericit”. Aşadar fapta frumoasă moral şi binele ar fi identice.

27. Dacă orice lucru drept e şi frumos (cum s-a admis la început), dacă orice lucru frumos e şi bun (cum s-a demonstrat înainte) şi dacă orice lucru bun e folositor (conform sensului obişnuit al lui *agathon*), rezultă că orice lucru drept e folositor. Nu rezultă totuşi că orice lucru folositor e şi drept.

28. Insulă din arhipelagul Cicladelor, azi Scopilo. Evident, este vorba despre o mică cetate.

29. Această propoziţie e evident consonantă cu „legea” etică a lui Socrate: nimeni nu face răul altminteri decât involuntar, din ignoranţă. Într-adevăr, dacă omul n-ar fi ignorant (precum fusese Alcibiade), ar şti că, făcând rău cuiva (fiind nedrept), va face totodată şi ceva nefolositor sieşi; aşadar dreptul şi folositorul sunt pentru acesta identice.

30. Socrate distinge aici între ştiinţă, ignoranţa care se ignoră pe sine şi ignoranţa care nu se ignoră, ci se ştie ignoranţă. Pe aceasta din urmă Socrate şi-o aroga în *Apărare*, 21 c-d. Distincţia dintre ele şi recunoaşterea primei sunt o condiţie nu numai pentru a porni pe drumul cunoaşterii autentice, dar şi pentru o atitudine moralmente lăudabilă, având în vedere faptul că răul este comis numai din neştiinţă.

31. *Ta mégista* – e vorba despre valori, precum natura dreptului, utilului, frumosului şi a felului cum pot fi ele cultivate.

32. Marele bărbat de stat atenian Pericle este amintit de Platon în mai multe dialoguri (*Protagoras*, *Menon*, *Menexenos*, *Gorgias*, *Phaidros*, *Banchetul*) *şi* în general este criticat mai mult sau mai puţin transparent. Tucidide

însă îl laudă şi pune înfrângerea Atenei pe seama îndepărtării atenienilor de sfaturile sale, după moartea sa, cauzată de ciumă.

33. Pythoclides din Cos, vezi şi *Protagoras*, 316 e, muzician. Damon, muzician faimos, dascăl şi prieten cu Pericle, vezi şi *Republica*, *400* b-o. E menţionat şi de Aristofan în *Norii*, 649 – 651. Anaxagoras, celebrul filosof presocratic, autorul teoriei despre Intelectul cosmic, separat de cosmos (ARISTOTEL, 1, 3, 984 b). Fragmente în FGP, I, 2, p. 551 *sgg*.

34. Socrate consideră că politica – cel puţin sub forma practicată la Atena – nu este o artă (*téchne*) şi nu poate fi deci predată nici măcar de cel foarte bun în ea. Vezi şi *Protagoras*, 320 a. O dovadă ar fi că nici măcar marele Pericle n-a reuşit să-şi educe propriii fii, necum pe alţii.

35. Xantippos şi Paralos. Fratele lor vitreg mai mic, avut de Pericle cu Aspasia din Milet, numit tot Pericle, a fost mai reuşit. A participat ca strateg la bătălia navală de la insulele Arginuse şi a fost executat împreună cu ceilalţi strategi. Vezi *Apărarea lui Socrate* (NAILS, 264).

36. Zenon din Elea, discipolul lui Parmenide, autorul celebrelor paradoxuri ale mişcării (FGP, I, 2, p. 261 *sg.*). Pythodoros, atenian înstărit, discipol al lui Zenon. Apare în *Parmenide*. Callias (a nu fi confundat cu Callias, fiul lui Hipponicos, foarte bogatul atenian), om politic, care a luat probabil şi el lecţii cu Zenon.

37. Un nou subterfugiu al lui Alcibiade: admite că e neînvăţat, dar, dat fiind că mai toţi politicienii Atenei sunt în aceeaşi situaţie, crede că are destule şanse să-i întreacă prin talentele sale native.

38. Socrate îi va prezenta pe spartani şi pe perşi în mare parte printr-o fabulă şi, în orice caz, într-o perspectivă idealizantă, în contrast cu prezentarea atenienilor. Câtă valoare educativă putea avea prezentarea sa este de discutat.

39. Personaj luat în răspăr de comedie (Aristofan,

Păsările, v. 1297; Platon comicul.)

40. Sclavii, proveniţi din Asia Mică, aveau plete lungi şi dese, în timp ce atenienii de neam purtau părul coafat cu mulţi cârlionţi.

41. Apare tema îngrijirii de sine, care va reveni. Deocamdată nu se precizează ce înseamnă „sinele”.

42. Dedal era patronul sculptorilor. De aici şi replica ironică a lui Socrate, fiu de sculptor.

43. Ar fi fost un proverb dintr-o piesă pierdută a poetului comic Platon.

44. Cei patru predau astfel cele patru virtuţi esenţiale ale unui bun conducător, aşa cum se va arăta în *Republica*: înţelepciunea, dreptatea, cuminţenia, curajul. La acestea se adaugă şi „magia”, adică pietatea.

45. Vezi în *Lysis*, 2 oşc-d, elogiile aduse de un îndrăgostit tânărului iubit, cu referinţă la strămoşi şi la nobleţea neamului.

46. Anacronism: Agis, fiul lui Archidamos şi al lui Lămpido, domneşte la Sparta abia din 427 î.Hr.

47. Tema cunoaşterii sinelui e formulată explicit, tocmai necunoaşterea de sine fiind principalul reproş făcut lui Alcibiade.

48. *Kaloi kagathoi*. Am tradus astfel această expresie, care ar fi, oarecum, echivalentul englezescului *gentleman*.

49. *Phrônimoi*.

50. După obiceiul său, Socrate încearcă să utilizeze inducţia: ia multe exemple din artele particulare – ţesutul, navigaţia, creşterea cailor, cântatul la flaut etc. – dorind să găsească o definiţie legată de omul bun şi de virtute sub raport etic. În general, acest mod de a generaliza se dovedeşte deficitar – cum se întâmplă şi acum – deoarece calităţile etice nu pot fi reduse la priceperi tehnice.

51. *Koinonoûnton politeias*. E vorba deci despre cetăţeni, oameni liberi cu drept de cetate, nu despre sclavi.

52. *Euboulia*.

53. *Phih a*, *foarte* apreciată de greci în relaţia dintre

particulari sau între clasele sociale, considerată un veritabil ciment social. Aristotel se va referi pe larg la *philia* în *Etica Nicomahică*. Acelaşi cuvânt se folosea şi pentru a desemna sentimentele copiilor faţă de părinţi şi invers, şi chiar pe cele dintre soţi. De unde şi dificultăţile care urmează.

54. Se sugerează aici ceea ce se va afirma în *Republica*: sufletul individual este o cetate în miniatură, divizată în trei părţi, în timp ce cetatea e un „suflet mare".

53. În *Republica*, Socrate (Platon) va defini dreptatea drept *oikeiopragia* – „a-ţi face treaba proprie" (433 a-434 a). Va adăuga însă încă o virtute corelativă în întreaga cetate – *sophrosyne*, „cuminţenia" –, pe care o va defini ca supunerea inferiorului faţă de cel mai bun şi dispoziţia celui mai bun de a-l îndruma pe inferior (43 ib-432 a). În felul acesta, cele două virtuţi corelative vor echilibra statul şi societatea: dreptatea va separa funcţiile împiedicând confuzia, iar cuminţenia va determina cooperarea oamenilor cu funcţii diferite. Aici, ca şi în *Charmides*, „a-ţi face treaba proprie" e văzută unilateral şi independent de altceva – de unde şi confuzia lui Alcibiade, pe care Socrate nu mai încearcă s-o rezolve în acest dialog.

56. Prietenia nu va apărea fără prezenţa celorlalte virtuţi, în primul rând a cuminţeniei, apoi a înţelepciunii în clasa superioară şi a curajului la cea intermediară. Chestiunea va fi lămurită în *Republica*.

yj. E starea obişnuită de confuzie a interlocutorilor lui Socrate: întâi prea siguri de ei, se simt în confuzie şi derutaţi după ce convingerile lor sunt respinse în decursul dialogului. Vezi *Menon*, 84 b-o, unde Socrate se compară pe sine cu peştele-torpilă care îşi amorţeşte atacatorii; vezi şi *Theaitetos*, 148 e.

58. Socrate va distinge trei domenii: *ceea ce este sinele* – omul însuşi sau sufletul; *ceea ce este al sinelui* sau *corpul în întregul său*; *ceea ce este al corpului* – adică hainele, încălţămintea, casa, averea etc. Ierarhia de valoare este *sine*, *al sinelui*, *al corpului*. Lipseşte aparent

din discuţie *celălalt*, semenul: probabil că locul său era variabil. Putea fi egal cu un instrument, putea deveni asemenea corpului – în relaţia sexuală; în fine, putea deveni un fel de al doilea sine, prietenul autentic – ceea ce e sugerat spre final.

59. Vechea denumire pentru Delfi, unde Pythia dădea oracole în numele lui Apollon.

60. Vezi problema tratată şi în *Charmides*, însă în alt sens: acolocunoaşte rea sinelui este echivalată de Critias cu o ştiinţă universală şi deopotrivă autoreferenţială. Vezi şi notele introductive de la cele două dialoguri.

61. *Auto tauto*: formulă destul de misterioasă, dacă o traducem prin „identicul în sine”: unii cred că Platon face aluzie la teoria formelor. Forma e identică cu sine şi e, de asemenea, un „în sine”. Formula va fi reluată mai târziu.

62. În greceşte, „unealtă”, „instrument” se spune *organon* (de la *érgon* – „lucru”). În concepţia platoniciană, ochiul, mâna, piciorul sunt „instrumentele” sufletului. De aici, prin transfer semantic, ele se vor numi „organe”. E o formă de platonism implicit în limbile europene.

63.129 b.

64. Text considerat de unii nesigur. În orice caz, e de notat că Platon refuză să treacă la o analiză mai aprofundată a lucrurilor – ceea ce l-ar conduce spre teoria formelor. Avem de-a face cu unul dintre acele momente „omisive” pe care Th. Szlezâk le consideră tipice pentru „reţinerea” de care dă dovadă Socrate faţă de un interlocutor nepregătit şi care ar trimite, în ultimă instanţă, la „doctrina orală” în cazul de faţă ar fi vorba mai curând despre „teoria formelor” decât despre doctrina orală (SZLEZÂK 1, 54).

65. *Cf. Charmides*, 165 b.

66. Încă unul dintre marile paradoxuri ale lui Socrate (Platon): deşi Alcibiade a avut atâţia îndrăgostiţi, nimeni nu l-a iubit în fapt, cu excepţia lui Socrate!

67. *Iliada*, II, 547. Erechtheus, rege legendar al Atenei, care s-ar fi născut cu partea de jos a trupului de

balaur.

68. *Köre*, însemnând „fată”, „fetiţă”, „păpuşă” şi, de aici, şi pupilă, adică centrul negru al ochiului, unde se vede imaginea micşorată (*ei dolon*) a celui care stă în faţa ochiului. În latină *pupilla* înseamnă acelaşi lucru.

69. Sintagmă considerată o glosă, deoarece a fost omisă de comentariul neoplatonicului Olympiodoros.

70. Socrate nu pledează pentru o ştiinţă universală, ci pentru un fel de abordare generală a cunoaşterii, care în dialogurile mai târzii, precum *Republica*, *Sofistul*, *Politicul*, va fi numită „dialectică”. Altminteri cunoaşterea se rupe în bucăţi detaşate.

71. Din nou un mare paradox socratico-platonic, care va fi reluat şi adâncit în *Gorgias* şi în *Republica*, unde aflăm că omul cu constituţie sufletească tiranică şi care e şi tiranul unei cetăţi e cel mai nefericit om cu putinţă.

72. Un principiu platonic: devii asemănător modelului ales şi imitat.

73. *Paidagogem*, de la *paidagogos*. „Pedagogul” era, la Atena, un sclav care îl însoţea pe tânărul stăpân oriunde se ducea. Socrate devine deci stăpânul şi răsfăţatul, iar Alcibiade – sclavul, care îl asistă pretutindeni.

74. Se spunea că berzele bătrâne sunt hrănite de puii lor, crescuţi mari.

75. Evident, când scrie dialogul, Platon ştie ce s-a întâmplat atât cu Alcibiade, cât şi cu Socrate. Vezi „Nota introductivă”.

ION

1. Ion (pronunţă în hiat, I-on) din Efes nu trebuie confundat cu Ion din Chios, un poet care trăieşte mai devreme, crede Debra Nails (NAILS, 392). Tot ea susţine că discuţia din dialog are loc prin 413, înainte de revolta ioniană din 412, deoarece Ion admite că Efesul e supus Atenei (54 lc) şi de altfel concurează în numele Atenei. Oricum, data e disputată, dar în niciun caz nu poate fi vorba despre o dată după 399 (când Efesul redevine aliat Atenei), fiindcă Socrate nu mai este în viaţă.

2. Marile Panathenee – sărbătoarea „naţională” a Atenei – aveau loc o dată la patru ani, în timp ce Micile Panathenee aveau loc anual.

3. Metrodoros din Lampsacos, rapsod şi interpret în cheie alegorică al lui Homer, prieten al lui Anaxagoras, din prima jumătate a secolului al V-lea. Stesimbrotos din Thasos, rapsod, interpret al lui Homer, istoric din timpul lui Cimon şi Pericle. Vezi şi Xeonofon, *Banchetul*, 36. Glaucon (probabil) din Rhegion, rapsod menţionat de Aristotel în *Poetica*, 146 lb. şi care ar fi publicat o carte, *Despre vechii poeţi şi muzicieni*.

4. Homerizii din Chios erau o corporaţie de recitatori care pretindeau că sunt descendenţii lui Homer.

5. *Mantiké*, „divinaţia” sau „arta prezicerii”, era considerată o artă, fiind bazată pe reguli de interpretare (a zborului păsărilor, de pildă, sau a viselor). Această artă trebuie distinsă de profeţia oraculară, în delir, ca aceea a Pythiei, care nu era o „artă”, ci o manifestare divină.

6. Ion are de ales: fie admite că poate vorbi competent despre toţi poeţii, fie ei mai buni sau mai răi, iar în acest caz dovedeşte că posedă o artă, precum toţi ceilalţi specialişti (medicul, aritmeticianul etc.), care pot judeca tot ceea ce intră în domeniul lor de competenţă. Fie, dacă nu poate vorbi decât despre Homer, atunci arată că nu posedă o artă. În acest caz, afirmaţia sa de dinainte, că Homer e mai bun decât toţi ceilalţi poeţi (şăid), nu se bazează pe o judecată raţională.

7. Ion încearcă să fie ironic faţă de Socrate. Socrate refuză calificativul de „înţelept” (*sophôs*), afirmând că este numai un „iubitor de înţelepciune”.

un „*philosophas*” în continuare, Socrate sugerează că poeţii şi rapsozii spun şi multe neadevăruri. Vezi nota 3.

8. Criticul picturii sau al sculpturii e prezentat ca un „specialist”; „el este lipsit de „inspiraţia” poetului, dar şi de aceea a unui critic şi interpret al lui Homer, precum Ion. Acelaşi lucru, mai jos, şi despre criticul muzical. Aceşti critici nu sunt şi ei cuprinşi de delirul de care sunt

cuprinşi poeţii, interpreţii lor, dar şi publicul care îi ascultă. „Răceala” lor, care le permite să judece în toate cazurile, e o dovadă a „ştiinţei” şi „artei” pe care o posedă. De fapt, pictura şi sculptura nu erau „arte ale Muzelor”, precum literatura şi muzica.

9. Pictor celebru de la jumătatea secolului al V-lea î.Hr., originar din Thasos. A pictat la Atena scene mitologice în „Porticul pictat”.

10. Dedal, vezi *Euthyphron*, nota 37. Epeios ar fi fost meşterul care a construit calul troian. Theodoros din Samos ar fi inventat arta turnării în bronz.

11. *Kithara* era un instrument muzical cu şapte coarde, asemănător unei lire. Citharedul cânta din voce şi se acompania la cithară.

12. Olympos, Thamyras, Orfeu, Musaios – cântăreţi mitici cărora li se atribuiau poeme şi imnuri în vremea lui Platon. Phemios, cântăreţul din palatul lui Odiseu din Ithaca, forţat să-i distreze pe peţitorii Penelopei.

13. Probabil era vorba despre Magnesia din Carla (Asia Mică), la sud de care exista o cetate numită Heracleea. Despre piatra magnetică se aminteşte într-un fragment din tragedia pierdută a lui Euripide *Oineus*.

14. *Éntheos*, literal, „având în interior un Zeu”. Acest Zeu posedă omul şi îi schimbă personalitatea, inducând o formă de delir. De aici şi cuvântul *enthousiasmés*, „entuziasm”. „Har divin” au tradus Dan Sluşanschi şi Petru Creţia (P0,2) – ceea ce mi se pare că diluează cumva sensul foarte concret al adjectivului grec. Vezi şi *Apărarea lui Socrate*, 22 b.

15. *Melopoioi*, poeţi, precum Pindar, care recitau acompaniindu-se la liră.

16. Socrate oferă exemple cunoscute de posesiune divină: coribanţii, preoţii dansatori ai lui Cybele, şi bacantele, însoţitoarele lui Dionysos. Ambele sunt exemple de delir colectiv şi ritual, în timp ce posesiunea poetului sau a rapsodului este individuală, ca şi aceea a profetului în delir.

17. Vezi mai sus 532 b şi nota 6.

18. *Theia moira*.

19. E interesant că această specializare a poeţilor numai pe anumite genuri va fi contestată chiar de Socrate la finele *Banchetului*. Acolo aflăm că Socrate voia să-i convingă pe Agathon şi pe Aristofan că poetul care poate compune tragedii poate compune şi comedii (223 d).

20. În *Phaidros*, *244 b-24 b*, Platon va distinge patru tipuri de nebunie divină, toate considerate de mare folos oamenilor: divinaţia sau mantica profetică, inspiraţia purificatoare de anumite boli şi de păcate străvechi, inspiraţia poetică şi nebunia erotică. Alteori însă, ca în *Republica*, Platon îi concediază pe poeţi şi omite calitatea lor de „mesageri" ai divinităţii.

21. Nu se ştie nimic despre acest poet.

22. Mai târziu, în *Poetica*, Aristotel va descrie aceste fenomene paradoxale prin conceptul de *katharsis* – purificarea prin milă şi frică de emoţiile interioare.

23. În pofida „ieşirii din sine", Ion rămâne conştient şi controlează efectele. Psihologic corectă, remarca ar putea pune în discuţie autenticitatea „delirului", dar ea nu e dusă mai departe.

24. Poet şi profet, probabil fictiv, căruia îi erau atribuite diferite poeme. Ar fi fost primul hierofant al Misterelor Eleusine.

25. Ion e de acord că atunci când recită se află în puterea unui zeu, dar susţine că e capabil prin ştiinţa sa să-l explice pe Homer, chiar şi atunci când acesta să referă la diferite arte sau meşteşuguri. Socrate va arăta că Ion nu dă explicaţiile printr-o artă, ci printr-o „împărtăşire divină", căci nu se poate lua la întrecere în realitate cu vreun artizan specializat. Şi, deşi n-o spune explicit aici, nici Homer însuşi n-o poate face. Platon critică pretenţiile tradiţionale ale poeţilor şi interpreţilor lor de a reprezenta o „enciclopedie orală" şi, ca atare, de a face educaţie Greciei. Vezi „Nota introductivă".

26. *Iliada*, XXIII, 333 – 340 (trad. Murnu, uşor

modificată). S-a remarcat că multe din versurile citate de Ion diferă întrucâtva de textul canonic al *Iliadei* sau *Odiseei*, aşa cum ne-a fost transmis de editorii alexandrini. Interpretările pot fi: Platon cita după o variantă diferită, cita incorect din memorie, ori, pentru a-l ironiza subtil pe Ion, îl făcea pe acesta să citeze greşit. Prima variantă mi se pare cea mai plauzibilă. Vezi şi notele lui D. Sluşanschi din P0,2, 157 – 158.

27. Fiecare artă şi ştiinţă are un domeniu determinat, distinct de al altei ştiinţe. Or, acceptând că există o artă a rapsodului, Ion trebuie să admită că aceasta are un domeniu determinat, distinct de cel al vizitiului, tâmplarului etc. în *Republica*, Platon va susţine că poetul nu face decât să imite artizanul şi că, deci, există totuşi un fel de artă a poetului (ori a pictorului) cu un domeniu distinct, şi anume imitaţia, care are drept scop plăcerea publicului. Dar, desigur, imitaţia se îndepărtează de adevăr şi, deci, autoritatea ei educaţională e inferioară chiar şi în raport cu artele manuale.

28. *Iliada*, XI, 639 – 640.

29. *Iliada*, XXIV, 80 – 82.

30. *Odiseea*, *XX*, 351 – 357 (trad. G. Murnu). Se credea că Melampos fusese primul om dăruit cu darul profeţiei.

31. *Iliada*, XII, 200 – 207.

32. În mod vag, Ion încearcă să atribuie poeziei competenţele retoricii.

33. Încăpăţânarea lui Ion devine comică, dar, aşa cum nu o dată s-a recunoscut, nici Socrate nu joacă *fair*. Poetul care descrie un general adresându-se oştilor nu intenţionează să conducă el însuşi o armată, ci să producă un anume sentiment în cititori sau audienţă. Totuşi, vina principală e a lui Ion, incapabil să facă diferenţele necesare şi care pretinde în final că este şi un bun general.

34. Vezi 530 a şi nota 1.

35. Despre Apollodoros nu se ştie nimic. Phanosthenes, strateg în 408/7. Heracleides, curând după

400, a primit şi cetăţenia atenian㠄 drept răsplată pentru serviciile aduse Atenei. A susţinut democraţia radicală.

36. Androclos, fiul regelui legendar al Atenei, Codros, ar fi întemeiat Efesul.

37. *Cf. Euthyphron*, 13 d, nota 50; *Euthydemos*, 288 c-d.

38. Trebuie observat că Socrate nu neagă aici valoarea de adevăr a spuselor lui Homer, respectiv Ion, ci doar susţine că ele au la bază inspiraţia divină şi nu arta. În *Republica*, X, nu va mai vorbi despre inspiraţia divină şi va nega valoarea de adevăr a poeziei.

HIPPIAS I (MAIOR)

1. „Frumos" mai ales în sensul de „elegant", îmbrăcat cu lucruri scumpe, *cf*. *Hippias* II, 363 c, de unde aflăm că Hippias îşi confecţiona el însuşi o parte dintre lucrurile pe care le purta. *Sophos*, aici în sensul de „atoatecunoscător", pregătit să dea orice răspunsuri. Era pretenţia sofiştilor pe care Socrate îşi propunea s-o conteste.

2. Sunt amintiţi întâi cei aparţinând aşa-numiţilor „şapte înţelepţi" (vezi *Protagoras*, 387 a), dar unii consideră că, în general, Socrate îi are în vedere pe „presocratici" – de unde şi referirea la Anaxagoras. Bănuiala lui Socrate era, pesemne, că acest dezinteres relativ faţă de treburile publice avea legătură cu persecuţia la care au fost supuşi unii dintre „înţelepţi", precum Anaxagoras, care a trebuit să fugă din Atena, fiind acuzat de impietate.

3. Hippias crede în mod naiv şi cam vulgar în progresul în toate domeniile – ceea ce nu e chiar fără sens pentru epoca în care trăia în raport cu cele precedente; totuşi, din prudenţă sau oportunism, alege să-i laude pe înaintaşi.

4. Protagoras, Gorgias, Prodicos, cei mai importanţi sofişti. Sunt prezentaţi în *Protagoras*, în *Gorgias* şi, primul, în *Theaitetos*. Despre Protagoras (vezi „Nota introductivă" la *Protagoras*) *se* spunea că reuşise să strângă o avere considerabilă din lecţiile sale. De obicei, sofiştii ţineau

câteva conferinţe publice gratuite, dar percepeau sume apreciabile pentru lecţiile private date tinerilor de familie bună. Hippias va pretinde că a câştigat peste 150 de mine. O mină avea o sută de drahme, fiecare drahmă având şase oboli. Salariul unui zilier era cam de opt oboli pe zi în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr., iar un jurat era plătit de stat cu trei oboli pe zi. Pentru sofişti, vezi şi GUTHRIE 1999 şi ROMILLY. Fragmentele în FGP, 4.

5. Era pretenţia uzuală a sofiştilor: a-i face „mai buni” pe elevii lor. În sensul restrâns, aceasta se referea la a-i face mai apţi de acţiune politică şi publică, dar putea avea şi un sens mai larg. Platon contestă nu atât faptul că „virtutea” se poate în sine învăţa, ci că sofiştii pot fi profesorii ei. Vezi „Nota introductivă” la *Protagoras*.

6. Spartanii (lacedemonienii) aveau reputaţia de a fi deopotrivă foarte bogaţi şi foarte zgârciţi. Vezi *Alcibiade I*, 123 a.

7. Sicilienii aveau reputaţia de desfrânare.

8. Sparta era o cetate extrem de conservatoare şi de închisă, care nu accepta nici obiceiurile, nici educaţia străine. Socrate lasă să se înţeleagă în mod ironic că, în fapt, educaţia promisă de Hippias nu prea avea valoare şi că, pesemne, asta era adevărata cauză pentru care lacedemonienii o refuzau.

9. Legea morală sau legea filosofică, nu legea efectivă din Sparta.

10. Hippias pretindea că poseda o competenţă universală. Iată un lucru pe care Socrate în mod ironic i-l contestă. Această competenţă însă nu avea căutare la Sparta, care nu era preocupată decât strict de artele războiului.

11. Ar fi vorba despre vreo 180 de nume, dacă lista s-ar reduce numai la arhonţii „eponimi”, adică la aceia care dădeau anului numele lor.

12. Personajul apare şi în *Hippias* II.

13. Loc comun socratic: „lucrul mărunt”, „fleacul”, dar care de fapt e esenţial şi schimbă totul. Vezi

Charmides, 154 e, i74 d; *Apărarea*, zid; *Protagoras*, 329 b etc.

14. E introdus „anonimul”, *tis*. După lunga introducere, intrăm în dialogul socratic propriu-zis. Socrate preia rolul „interfeţei” dintre anonim şi Hippias.

15. Literal: „vii la frumos” Joc de cuvinte cu ceea ce urmează.

16. Întrebarea pare inocentă, dar nu este: ea sugerează (iar Hippias cade în cursă) că în spatele acestui unic cuvânt stă o unică realitate obiectivă, aşa cum o realitate stă în spatele numelui „piatră”. Esenţialismul platonician e prezent deja *in nuce*.

17. *Ônti de tini*, „care există”, „care e ceva real”.

18. Hippias nu distinge (sau poate nu doreşte să distingă) între cazul general şi o exemplificare particulară. Pe de altă parte, pentru vremea aceea constituia probabil o noutate logică această distincţie, care presupunea o căutare a definiţiei generice. Ştim şi de la Aristotel că Socrate a fost „primul care şi-a dirijat atenţia către problema definiţiei” şi anume în chestiunile morale (ARISTOTEL, I, 6). Prin urmare, din acest „nucleu originar” Platon a dezvoltat ceea ce numim „teoria formelor”.

19. Odată ce Hippias a admis că frumosul e „ceva existent” nu mai poate evita necesitatea unei definiţii unice a acestuia, valabile pentru toate cazurile particulare şi numai pentru ele.

20. Fără îndoială că opinia mulţimii nu e acceptabilă pentru Socrate. De altminteri, chiar şi Hippias fusese de acord mai înainte (284 e) că mulţimea e ignorantă.

21. *Auto to kalon*. Vezi 289 a şi nota.

22. Megarienii au întrebat odată oracolul ce lucruri sunt mai bune decât ei. Ar fi primit răspunsul că „pământul din Argos, iepele din Tracia şi femeile din Sparta” Aici „bun” trebuie înţeles şi în sensul de „frumos”.

23. Socrate, un plebeu, era vestit pentru utilizarea în raţionamentele inductive a unor exemple extrase din

meserii „de rând”, la care interlocutorii snobi strâmbau din nas. Vezi şi *Banchetul*, 22 id-e.

24. În DK, *s.v.* fr. 82 – 83.

25. Termeni specifici platonicieni, folosiţi de Platon în „teoria formelor”: *auto to kalon* – „frumosul însuşi”; *touto to eidos* – „această formă” Vezi şi G. Liiceanu, P0,2, 120, nota 35. A presupune că *Hippias I* este apocrif, deoarece, precum au argumentat în trecut unii critici, este prea devreme pentru ca Platon să fi folosit aceşti termeni, presupune: 1. Suntem siguri că ei trebuie interpretaţi în sensul din *Phaidon*, *Banchetul*, *Republica* etc.

2. Adoptăm un evoluţionism radical, neadmiţând că Platon, scriind *Hippias I*, putea să fi gândit deja parţial teoria formelor, fără încă a o explicita în scris. 3. Suntem absolut convinşi că *Hippias I e un* dialog foarte timpuriu. Niciuna dintre presupuneri nu este constrângătoare.

26. A doua definiţie a lui Hippias, care înţelege literal cerinţa lui Socrate, nu se mai referă la forma frumoasă, ci trece în alt registru: ornamentul, podoaba. Evident, definiţia nu se poate aplica nici fecioarei, nici iepei. Mai mult, există şi alte materiale-podoabă: fildeşul, pietrele de calitate etc.

27. Referinţa este la statuia „chryselephantină” – adică din aur şi fildeş – a Atenei Parthenos a lui Fidias, aflată în Parthenonul atenian.

28. A treia definiţie a lui Hippias trece „frumosul” în domeniul socio-moral, echivalându-l cu „ceea ce-i cuvenit” Dar chiar aşa, se va vedea că ea include situaţii necuvenite.

29. După cum se vede Socrate nu acceptă plurivocitatea frumosului, ci caută un frumos unic, valabil pentru orice domeniu.

30. Ahile era fiul zeiţei Thetis. În general, mulţi eroi, dar nu toţi (cum se vede mai jos), erau consideraţi fii de zei sau de zeiţe, care erau nemuritori.

31. Dacă potrivitul face lucrurile numai să apară frumoase, fără să fie, el nu este frumosul. Ar trebui să fie

ceva care le face şi să fie, şi să apară frumoase. Totuşi, experienţa arată că reuniunea dintre aparenţă şi esenţă nu e regula. Mai departe, Hippias consideră că potrivitul are de-a face cu aparenţa. Prin urmare, el trebuie uneori să excludă esenţa şi deci potrivitul nu este frumosul şi definiţia nu e bună. Distincţia dintre ceea *ce este* şi ceea ce pare *a fi* este esenţială la Socrate şi Platon.

32. Sfera utilitară şi sfera morală se despart: dacă puterea e frumoasă, fiindcă e de folos (*chre Simon*), atunci şi puterea de a face lucruri rele ar trebui să fie frumoasă, ceea ce nu e acceptabil moralmente. Socrate va „califica" definiţia, propunând ca puterea şi folositorul să fie raportate la frumos nu în general, ci numai la facerea de lucruri bune. De aici şi următoarea definiţie: frumosul e binefăcătorul.

33. *Ophélimon*.

34. În *Republica*, şo9 a-o, raportul este inversat, deoarece binele (sau „forma binelui") reprezintă principiul şi cauza supremă a tuturor, inclusiv pesemne a frumosului.

35. Raţionament greşit, cauzat şi de ambiguitatea formulării greceşti. Dacă frumosul nu e binele, nu înseamnă că frumosul nu e bun, iar dacă binele nu e frumosul, nu înseamnă că el nu e frumos. Mai târziu Platon va reveni asupra acestei probleme utilizând conceptele de asemănare şi de imitaţie. Ceva e frumos, dar nu e frumosul, deoarece imită frumosul, semănând cu el, fără să se identifice cu el. Între identic şi diferit asemănătorul introduce o mediaţie fundamentală. Vezi şi „Nota introductivă" la Lysis.

36. Noua propunere priveşte numai frumosul estetic – al artei Muzelor şi al artelor vizuale – anume ceea ce place prin văz şi auz.

37. Pare o deconspirare a faptului că „vecinul anonim" şi Socrate sunt una şi aceeaşi persoană. Unii autori, spune G. Liiceanu (P0,2, 122, nota 48), critică lipsa de reacţie a lui Hippias drept o stângăcie din partea autorului şi descalifică în baza ei dialogul ca neautentic.

Dar poate că Hippias nu reacţionează nu fiindcă nu şi-ar fi dat seama de situaţie, dar fiindcă ar fi însemnat să recunoască faptul că a fost dus de nas. Hippias începe să joace şi el „piesa” propusă de Socrate.

38. Poate în sensul că ele ar avea o anumită coerenţă şi armonie care ar putea fi exprimată prin scheme geometrice sau de armonie muzicală.

39. Perspectiva lui Hippias (ca şi a lui Protagoras) e „holistică”, văzând realitatea ca pe continuumuri, împachetate unele într-altele, în timp ce pentru Socrate realitatea e analizabilă în termeni logici. S-ar putea ca exemplul de mai jos (predicate valabile pentru o totalitate, dar nu şi pentru elementele sale) să constituie un argument pentru o respingere din partea lui Platon a acestei perspective „holistice”.

40. „Noi”: Socrate şi „vecinul”.

41. S-ar putea să fi existat un sofism de acest tip.

42. *Ousia*, termen posibil de tradus şi prin „esenţă”, folosit ceva mai rar de Platon, dar devenit termen-cheie la Aristotel.

43. Dacă cele două plăceri nu devin frumoase doar prin însumare, ci sunt frumoase şi separat, ele trebuie să aibă o caracteristică comună şi distinctă totodată faţă de celelalte plăceri. Ceea ce va conduce la o teză deja abandonată, aceea a frumosului drept cauză a binelui.

44. Teoria acestor plăceri „nevătămătoare”, privind văzul şi auzul, va fi reluată în dialogul de bătrâneţe *Philebos*.

HIPPIAS II (minor)

1. Conferinţa lui Hippias a fost ţinută înaintea unui public relativ cultivat, dar nu foarte exigent. Acum, rămaşi singuri, Eudicos, Hippias şi Socrate pot discuta în alţi termeni, mai filosofici. Tăcerea lui Socrate îi sugerează lui Eudicos că acesta are probabil anumite obiecţii de făcut.

2. Spre deosebire de Ion (vezi dialogul omonim), Hippias nu este un rapsod inspirat care să poată vorbi numai despre un singur poet. Dar ca şi în *Ion* sau în

Protagoras, *şi* aici interpretarea şi discutarea poeţilor este importantă pentru economia dezbaterii. Ahile şi Odiseu sunt exemple morale esenţiale pentru tinerii de familie bună. Vezi „Nota introductivă" la *Ion*, pentru valoarea educativă a culturii literare în Grecia (ALLEN 2).

3. *Polytropotatos* – un superlativ. Literal, *polytropos* înseamnă „în multe feluri", „plin de resurse" şi probabil că acesta este sensul epitetului homeric din *Odiseea*, înţeles pozitiv. Dar Hippias îl interpretează în sens negativ, dându-i sensul de „nesincer", „cu multe feţe", „făţarnic".

4. *Iliada*, IX, 308 *sqq*. Sunt unele diferenţe în textul citat de Platon în raport cu vulgata alexandrină pe care o avem noi. Pasajul homeric era numit „Rugăminţi" şi poate era recitat separat. Diviziunea poemelor homerice în cele 24 de cânturi datează de la editorii alexandrini.

5. Literal „adevărat", în sensul de „sincer", la care spusa corespunde gândului.

6. Sau „al minciunii", vezi „Nota introductivă". „Fals" va avea în continuare sensul de „mincinos" Totuşi, am preferat să traduc de obicei prin „fals" pentru a sugera felul în care alunecarea în sofism este facilitată de echivocul cuvântului grec *pseüdos*, care nu presupune neapărat un act de voinţă de a înşela. „Om fals" („al falsului") înseamnă aici „mincinos", dar şi „om care nu spune adevărul", în sensul că nu spune ceea ce gândeşte.

7. Răspunderea va aparţine deci nu lui Homer, ci interpretului său, Hippias.

8. Oamenii falşi, în sensul de mincinoşi, pot să mintă, dar ei şi *vor* să mintă. Acest ultim aspect, amintit în treacăt, nu va fi luat în seamă mai departe.

9. Strategia psihologică a lui Socrate e de a-l flata pe Hippias; în acest fel sofistul, gata să admită că el este cel mai deştept şi cel mai bun în toate, cade în capcanele care i se întind. Vezi nota următoare.

10. *Aristos*. Se trece uşor de la „cel mai bun într-o competenţă tehnică" la „cel mai bun" în sine, ceea ce înseamnă „cel mai bun" din punct de vedere moral sau al

caracterului – un sofism evident.

11. Fără îndoială, ignorantul, uitucul etc. nu pot minţi bine, chiar dacă doresc. E un fapt că falsul consecvent, cu bună ştiinţă, minciuna, presupune cunoaşterea adevărului.

12. Apare aici ideea – probabil de sorginte sofistică, fiindcă o regăsim afirmată şi de Gorgias în dialogul omonim – a neutralităţii etice a artelor: în calitate de puteri şi competenţe, ele pot merge fie spre bine, fie spre rău. Mai târziu, Aristotel va susţine că, deşi puterea rămâne ambivalenţă, actualizarea ei spre bine ţine de esenţa artei, în timp ce actualizarea spre rău ţine de accident. Medicina e arta vindecării, chiar dacă, accidental, se întâmplă ca vreun doctor criminal să-şi ucidă cu bună ştiinţă pacientul. Mai târziu, în aceeaşi termeni se va vorbi despre bunul luptător care se lasă învins voluntar; o face însă în mod accidental, căci în esenţa artei de a lupta intră victoria, şi nu înfrângerea voluntară.

13. *Diagrâmmata*, literal „figuri, desene” Teoremele geometriei erau în general în geometria greacă tratate ca probleme „de construcţie” grafică.

14. Vezi şi *Hippias I*, 28 se. Hippias, rezultă, se lăuda nu numai cu universalitatea competenţelor sale în ştiinţe, dar şi cu stăpânirea multor arte manuale. „Capacitatea de a face totul” se spune în greacă *polypragmosyne* şi nu avea un sens neapărat pozitiv. În orice caz, în *Republica*, 444 b, Platon îi va opune *oikeiopragia* – „a face un singur lucru, şi anume cel propriu” – adică dreptatea, deopotrivă în suflet şi în cetatea bună.

15. Asta în ipoteza că ambii sunt cunoscători şi au capacitatea de a spune adevărul şi falsul după voie. În fapt, se va arăta mai departe că această condiţie aparţine numai lui Odiseu, deoarece Ahile nu e capabil să mintă cu ştiinţă, ci spune falsul numai involuntar şi întâmplător.

16. Vezi *Hippias* I, 30 lb.

17. Se pare că lui Eudicos i s-au mai adăugat şi alţi ascultători. Hippias sugerează că aceştia ar trebui să fie

arbitrii. Dar, pentru Socrate, numai contradicţia admisă de interlocutor are valoare: ea înseamnă că acesta a pierdut „lupta”, deoarece nu-şi mai poate susţine teza, indiferent cine mai asistă la dialog.

18. *Iliada*, IX, 352 – 358.

19. *Iliada*, 1, 168 – 170.

20. Totuşi, Socrate sugerase că Ahile nici măcar nu făcuse pregătiri de plecare.

21. Socrate îl pune pe Hippias înaintea unei dileme: ori Ahile este extrem de abil şi minte fără încetare, şi atât de iscusit, încât Odiseu nici nu-şi dă seama; ori e sincer, dar îşi schimbă mereu opiniile după împrejurări şi întâmplare, şi atunci demonstrează lipsă de constanţă şi de inteligenţă.

22. *Iliada*, IX, 360 *sqq*.

23. *Archaios*, cu sensul aici de „depăşit de evenimente”.

24. Hippias aduce în susţinere puternicul argument al legilor, care întotdeauna pedepsesc mai grav fapta rea cu intenţie decât pe cea fără intenţie. Pentru Socrate însă numai argumentul raţiunii contează, nu şi argumentele extrase din opiniile oamenilor şi chiar ale legilor şi, cum se va spune mai jos, „consensul înţelepţilor”.

25. Se observă translaţia sensului de la „aleargă bine” la „bun” fără complement.

26. La acest ultim exemplu trimite direct ARISTOTEL, V, 29.

27. Inducţia lui Socrate urcă treptat de la capacităţi corporale la capacităţi sufleteşti – mai întâi ale unor animale, apoi ale unor sclavi – ajungând până la ştiinţele propriu-zise. Apoi generalizează şi ajunge la calitatea sufletească, virtutea în sine – ceea ce reprezintă un sofism, deoarece acum sunt implicate voinţa şi intenţia.

28. Bineînţeles că Hippias ar fi trebuit să nege că dreptatea e o putere (capacitate) sau o ştiinţă, cel puţin în sensul în care sunt medicina ori arta tirului cu arcul. N-o face şi concluzia va fi inevitabilă.

29. În dialogurile timpurii (*Charmides*, *Laches*, *Protagoras*), Socrate are tendinţa de a vedea principalele virtuţi – dreptatea, cuminţenia, curajul, înţelepciunea – ca formând o unitate, astfel încât cine o are pe una dintre ele să le aibă pe toate. Mai târziu, în *Republica*, situaţia va fi diferită: în statul ideal toţi posedă dreptatea şi cuminţenia, dar nu toţi posedă curajul şi încă mai puţini posedă înţelepciunea.

30. Vezi „Nota introductivă" şi prima notă a acesteia.

PROTAGORAS

1. Vezi nota 1 la *Alcibiade I*.

2. *Iliada*, XXIV, 348. Referinţa e la zeul Hermes, zeul tinereţii.

3. Protagoras din Abdera (485 – 416) a fost poate primul şi cel mai mare dintre aceşti filosofi pe care ne-am obişnuit să-i numim „sofişti" – un termen care conţine o nuanţă peiorativă, dar şi ideea de profesie (vezi ROMILLY, GUTHRIE 1999, FGP, 4). În traducerea lor, ARIETI & BARRUS folosesc termenul *reasoners*. Cuvântul „sofist" a devenit mult prea comun, pentru a-l mai schimba. Se crede că Protagoras ar fi fost elevul lui Democrit, concitadinul său. Ar fi fost primul care a predat cultură generală şi retorică pe bani (şi nu puţini) pentru tinerii de familie bună de la Atena. A fost prieten cu Pericle, primind de la acesta misiunea de a organiza colonia ateniană de la Thurioi. Lui Protagoras se atribuie tehnica „dublelor argumente" (*dessenlogoi*), în sensul că, pentru orice teză, arăta cum să se argumenteze pro şi contra cu forţe egale în limitele verosimilului. A fost acuzat şi că face din „cauza mai rea o cauză mai bună" (lucru de care a fost acuzat şi Socrate în *Norii* lui Aristofan, vezi şi *Apărarea*, 19 b). Preluând anumite teorii ale fizicii ioniene (heraclitice, în special) a dat consistenţă teoretică relativismului epistemic şi etic în lucrarea sa *Adevărul* (sau *Katabăllontes*), care începea cu celebra frază: „Omul este măsura tuturor lucrurilor – ale celor ce sunt, fiindcă sunt, ale celor ce nu sunt, fiindcă nu sunt". Fără să nege, nici nu afirma existenţa zeilor – ceea

ce probabil i-a adus un proces de impietate şi a trebuit să fugă din Atena. Platon îl prezintă critic, dar nu fără o anumită consideraţie în *Protagoras*. De asemenea, îi prezintă pe larg concepţiile şi îi critică relativismul epistemic în dialogul mai târziu *Theaitetos*.

4. *Iliada*, II, 71.

5. Unul dintre cei mai bogaţi atenieni din epocă. Vezi *Apărarea lui Socrate*, nota 11.

6. Sculptori celebri din secolul al V-lea, maeştri ai clasicismului grec.

7. Apare problema fundamentală: „virtutea" (sau abilitatea politică etc.) este o artă, precum celelalte, care să poată fi învăţată de la un profesor – lucru promis de Protagoras? Sau promisiunea sofistului este falsă? în acest caz sunt două posibilităţi: 1. „Virtutea" nu se poate în sine învăţa în general (teza iniţială a lui Socrate). 2. „Virtutea" se poate învăţa, fiind o ştiinţă, dar nu de la sofişti precum Protagoras, ci de la un filosof precum Socrate. Este probabil teza „ascunsă" a lui Socrate.

8. *Sophistes*, de la *sophos*, „înţelept", „cunoscător" Sufixul – *istes* formează nume de agent şi serveşte pentru denumirea unor profesionişti, *cf*. *phrontistés*, „procurator", „manager", *logistés*, „socotitor", „profesor de calcul", *grammatistés*, „profesor de gramatică" însemnând literal „cel care îşi face o profesie din a preda înţelepciunea" (din „a fi deştept"), cuvântul *sophistes* conotă şi o nuanţă peiorativă. Nu cred că Platon este vinovat pentru ea, cum cred unii. Dovadă replicile următoare.

9. De ce roşeşte Hippocrates? Pare curios azi că a practica medicina sau sculptura şi a o preda pe bani era socotit perfect normal, în timp ce a practica şi preda pe bani ceea ce promiteau sofiştii – nu. Hippocrates vrea să posede arta lui Protagoras, dar nu să fie Protagoras, ci să-şi obţină veniturile din altă parte. Nu e întâmplător că multă vreme majoritatea sofiştilor (şi în general a filosofilor) sunt străini la Atena, nu localnici.

10. Aici opoziţia este între artizan (*demiourgos*), care

trăieşte din munca lui (literal „cel care lucrează pentru public”), şi omul de bună condiţie (*kalôs kal agathos*), care are un venit asigurat din altă parte (de exemplu o proprietate funciară) şi care învaţă numai pentru cultura sa (*epi paideia*) şi care era singurul considerat cu adevărat „liber” Prin urmare, se pare că sofistul este triplu suspect: 1. E un fel de artizan şi nu un „om liber” 2. Nu e un artizan ca ceilalţi şi s-ar putea să fie un fals artizan. 3. Se ocupă cu cuvintele. Vezi discuţia despre natura complicată a sofistului în dialogul târziu omonim, *Sofistul*, unde profesiunea acestuia este precizată cu ajutorul metodei „diviziunii”.

11. Vezi mai sus 3 lle, nota 8.

12. *Sophos* avea în greacă un sens mult mai larg decât „înţelept”, putând însemna şi „priceput”, „savant”, „deştept”, „iscusit”.

13. *Deinos légein*. *Deinos* vine de la *déos* „spaimă”, aşa cum „grozav” vine de la „groază” şi, ca şi cuvântul românesc, are un dublu sens: pozitiv şi negativ. Hippocrates intuieşte că, într-o bună măsură, arta sofistului este retorica.

14. O mică reverenţă faţă de vârsta lui Protagoras.

15. Despre Hippias, vezi mai sus cele două dialoguri omonime. Prodicos din C (e) os – având la momentul respectiv circa 40 de ani – era un sofist celebru pentru studiile sale asupra limbii, unde obişnuia să facă distincţii subtile între sensurile sinonimelor aproximative (GUTHRIE 1999, ROMILLY, FGP, 4). Chiar Socrate îl aprecia (*Menon*, *gbd*) şi pretindea că învăţase de la el şi că, dacă ar fi avut 50 de drahme, cât costa cursul „lung”, ar fi devenit un expert în „corectitudinea numelor” (*Cratylos*, 384 b). Şi aici, în *Protagoras*, îi cere expertiza pentru o chestiune de semantică. Prodicos se ocupase şi cu studiul naturii şi a rămas faimos în Antichitate şi pentru fabula sa morală, *Heracle la răscruce*. Pe de altă parte, scrisese un tratat Despre *natură* şi considera că oamenii au divinizat forţele naturii, precum cele prezente în soare, apă, pământ, foc,

vin.

16. Paralos şi Xantippos sunt fiii din prima căsătorie ai lui Pericle, consideraţi ca nu prea reuşiţi. Vezi *Alcibiade I*. Charmides apare în dialogul omonim, aici fiind mai în vârstă.

17. Referinţa la Orfeu are, cred, două conotaţii: mai întâi trimite la ideea de magie a cuvântului, exercitată de sofist, dar privită de Platon cu destulă aprehensiune. În al doilea rând, amintindu-se de Orfeu care s-a coborât în Infern pentru a o readuce la viaţă pe Euridice, este pregătită imaginea de ansamblu a lumii umbrelor subpământene, cu care lui Socrate i se pare că seamănă casa lui Callias.

18. Arieti şi Barrus (ARIETI & BARRUS, „Introduction") văd în toată această punere în scenă, dar şi în restul dialogului o parodie de comedie veche-atică, cu *agon-ul* reprezentat de pasajele dialectice, *parăbasis-ul* de insistenţele audienţei la adresa protagoniştilor să continue discuţia, iar *peripéteia* de răsturnarea de situaţie finală. În această interpretare, poate prea ingenioasă, corul îşi află şi el sensul lui.

19. *Odiseea*, XI, 601. Este vorba despre umbra lui Heracle, văzută de Odiseu când se coboară pe tărâmul morţilor. Hippias, care în cele două dialoguri omonime se laudă cu ştiinţa lui generală şi cu capacitatea de a răspunde oricărei întrebări, oricât de dificile, este în mod ironic asemănat cu atotbiruitorul Heracle sau, mai exact, cu umbra acestuia din Infern (ceea ce sugerează impotenţa *de facto* a lui Hippias). Faptul că lui Socrate, intrat în casa bogatului Callias plină de sofişti şi de admiratorii lor, i se pare că a coborât pe teritoriul umbrelor de la Hades (numit şi „Pluton", adică „bogătanul") este profund semnificativ. După părerea mea, imaginea anticipează „alegoria Peşterii" din *Republica*, VII, mai exact peştera în care stau legaţi prizonierii care nu văd decât umbrele pe perete, produse de prezenţa focului. În ambele cazuri ne aflăm pe „tărâmul morţilor" şi al „umbrelor", adică într-o

existenţă inconsistentă, o replică a lumii „de afară”. E o lume care îşi exercită „magia” prin intermediul discursurilor lungi, „fermecate”, pe care le fac sofiştii, dar care ezită sau chiar refuză să se supună dialogului, singurul mijloc cu care se poate proba adevărul.

20. Medicul Eryximachos şi prietenul său, Phaidros, vor reapărea printre vorbitorii din *Banchetul*, iar Phaidros va fi interlocutorul lui Socrate din dialogul omonim. Andron e amintit de Socrate în *Gorgias*, 48 yc-d, ca nedoritor să se aventureze prea departe pe cărările filosofiei, întocmai ca şi Callicles.

21. *Hippias I*, 285 b-o.

22. *Odiseea*, XI, 582. Tantal fusese pedepsit de zeii pe care îi ofensase să sufere în Infern de foame şi de sete, deşi avea la dispoziţie hrană şi băutură din belşug. Aluzie la firea dificilă a lui Prodicos, care îl făcea să fie mereu nemulţumit, cât şi la suferinţele date de o boală cronică (e învelit cu pături şi va fi purtat de Alcibiade şi Callias), toate văzute pesemne ca o pedeapsă dată de zeii ofensaţi, fiindcă fuseseră contestaţi de sofist. Vezi mai sus, 314 c, nota 15.

23. Agathon, ajuns mai în vârstă şi devenit un important poet tragic, şi cu iubitorul lui, Pausanias, vor forma un cuplu constant şi vor vorbi în *Banchetul*.

24. Primul nu este cunoscut din altă parte; al doilea era vărul lui Alcibiade şi a servit sub comanda lui. A fost luat prizonier de spartani în 406, fiind singurul cruţat de ei, dar ulterior a fost acuzat de trădare de atenieni.

25. Pentru Critias („cel Tânăr”), unchiul dinspre mamă al lui Platon şi viitorul tiran, vezi „Nota introductivă” la *Charmides*.

26. Mulţi din generaţia mai vârstnică erau convinşi (vedem asta bine din *Norii* lui Aristofan) că sofiştii îi învăţau pe tineri relativismul moral şi impietatea, ultima mai ales prin preocupările lor pentru o înţelegere raţionalistă a naturii.

27. Simonides din C (e) os, poet din secolul VI, cu

reputaţia de înţelept. Un fragment dintr-un poem al său va fi analizat mai departe în dialog.

28. Explicaţia acestei curioase teorii ar putea fi practica răspândită deja de a interpreta alegoric (în sensul filosofiei naturii) spusele vechilor poeţi, inclusiv Homer, Hesiod etc. Vezi *Ion*, 53 od, nota 3. Or, dacă vechii poeţi şi-au ascuns gândurile „sofistice" sub masca poeziei, a oracolelor, a muzicii, a medicinei etc., înseamnă că sofistica e o veche îndeletnicire şi nu o invenţie recentă.

29. Iccos din Tarent, câştigător la Olimpiade în 472, la pentatlon, ar fi devenit ulterior un bun antrenor. Herodicos din Selymbria, medic şi dietetician (vezi *Republica*, 4 oba-b).

30. Agathocles, maestru de muzică renumit (vezi *Laches*, i80 d), la fel şi Pythocleides (*Alcibiade 1*, 118 c).

31. Sau Zeuxis din Heracleea, renumit pictor al epocii clasice. A avut o contribuţie importantă în dezvoltarea iluzionismului naturalist.

32. Orthagoras din Teba ar fi fost maestrul de flaut al lui Epaminondas, marele general teban care a înfrânt Sparta.

33. *Euboulia*.

34. Arta politică predată de Protagoras presupune atât retorica (*légein*), cât şi acţiunea (*prăttein*) şi urmăreşte să obţină oameni politici valoroşi. Acesta este sensul lui „buni cetăţeni" (*agathoapoliţai*) de mai jos. Hippias, chipurile, promite numai să le dea cunoştinţe bogate de cultură generală.

35. Fără a forţa limba română, încerc să redau cumva stilul pleonastic al lui Protagoras: *to epdngelma*, *ho epangéllomai*.

36. Vezi şi „Nota introductivă" Traduc pe *didakton* prin „de învăţat", „care să se înveţe", termenul însemnând de fapt „care poate fi predat" Dar, evident, când ceva poate fi predat, poate fi şi învăţat. În legătură cu presupusa înţelepciune politică a atenienilor, în fapt puţin apreciată de Socrate, vezi şi *Criton* 52 e şi nota 22.

37. Arcaşii zişi „sciţi”, cu statutul social de sclavi publici, formau poliţia la Atena.

38. De unde ştiu oamenii lucruri pe care nu le-au învăţat de la cineva la un anumit moment – e o problemă discutată pe larg şi în *Alcibiade I* şi apoi în *Menon*, unde va fi introdusă teoria „reamintirii” dintr-o viaţă prenatală. Socrate rămâne foarte sceptic cu privire la valoarea a tot ceea ce cunoaştem prin „interacţiune socială”.

39. Ariphron, bunicul patern, dar şi fratele lui Perlele. Nu ştim despre care dintre cei doi e vorba aici. Chestiunea incapacităţii lui Pericle de a-i educa pe fiii săi, Xantippos şi Paralos, cât şi pe pupilii săi, Alcibiade şi Cleinias, apare şi în *Alcibiade 1* (n8 e-ii9 a), ca şi, mai târziu, în *Menon*. Pentru Socrate e o dovadă că virtutea politică fie nu se poate deloc învăţa, fie, mai curând, că ţine de cu totul altă metodă şi alt fel de educatori decât politicienii.

40. Vieţuitoarele sunt modelate în interiorul pământului ca într-un uter matern. Celelalte elemente ar fi aerul şi apa, care permit amestecul. În *Timaios* acestea apar ca mijlocind între extremi – foc şi pământ, 3 ib-32 c.

41. „Prometeu” înseamnă cel care cunoaşte cu anticipaţie, „Epimeteu”, cel care cunoaşte retrospectiv.

42. Prin urmare, spune mitul, există două feluri de înţelepciuni: cea tehnică (provenind de la Hefaistos şi Atena, simbolizată de foc) şi care poate fi echivalată raţiunii, şi cea politică, provenind de la însuşi Zeus. Fără aceasta din urmă cooperarea oamenilor ar fi imposibilă.

43. *Aidos kai dike*. Este vorba, desigur, despre sentimentul respectului (pudorii) şi ai dreptăţii, de care toţi oamenii au parte şi care le permite să dea legi scrise şi reguli morale nescrise.

44. Ideea este că toţi oamenii sunt presupuşi a avea predispoziţia către dreptate şi respect, în vreme ce numai unii sunt presupuşi a avea talent la muzică sau la sărituri. De aici rezultă că cel care nu dovedeşte că are dreptate şi respect este pedepsit, ceea ce nu se întâmplă în celălalt

caz.

45. Ultimele două fraze par a fi contradictorii. Dacă orice om are o participare la virtutea politică, înseamnă că ea e dată prin natură. Protagoras va admite totuşi că, deşi distribuite la toţi prin voia lui Zeus, dreptatea şi respectul nu sunt distribuite în mod egal la toţi şi că oamenii pot face eforturi pentru a le creşte sau dezvolta. Sau altfel: ceea ce oamenii au prin natură e numai o predispoziţie morală, care însă trebuie actualizată prin efort şi învăţare. Astfel, Protagoras nu ia o poziţie tranşantă în dezbaterea iniţiată de sofişti între „natură" şi „convenţie". E limpede că, dacă ar admite că oamenii au toată virtutea prin natură, el *n-ar mai avea* ce să-i înveţe, iar dacă ar susţine că nu o au deloc prin natură, *n-ar putea* să-i înveţe.

46. O nobilă teorie despre pedeapsa preventivă. E îndoielnic însă că ea era acceptată de majoritatea oamenilor.

47. Socrate nu negase că oamenii buni voiau să-şi educe copiii, ci mai ales că de multe ori nu reuşeau în pofida eforturilor.

48. Pedagogul era un sclav care-i ducea pe copiii oamenilor înstăriţi la şcoală.

49. Protagoras ia în serios educaţia în baza modelelor etice promovate de poeţi. Pentru el a învăţa nu înseamnă neapărat – mai ales când se referă la copii – un proces pur intelectual şi raţional, ci constă în interiorizarea prin imitaţie şi repetiţie a unor modele sociale şi culturale. Să observăm că în *Republica*, II-III, propunând educaţia viitorilor „paznici" ai statului ideal, Platon va elabora acelaşi tip de educaţie practică, imitativă, bazată pe arta Muzelor şi pe gimnastică; atâta doar că va cere ca miturile spuse copiilor să fie diferite de cele homerice şi hesiodice, care ar prezenta o imagine falsă şi imorală a zeilor şi a eroilor.

50. Protagoras nu străluceşte prin coerenţă logică: odată ce a admis că aptitudinile tehnice au altă sursă (vin de la Hefaistos şi Atena) decât cele morale (care vin de la

Zeus), n-ar mai trebui să ofere acest exemplu.

51. E probabil un anacronism. Comedia lui Pherecrates, numită *Sălbaticii*, câştigase premiul la sărbătorile Lenee în 421, dar anul prezumtiv al întâlnirii din casa lui Callias, mult anterior, este 432.

52. Eurybates l-ar fi trădat pe regele Cresus pentru bani. De asemenea, Phrynondas era socotit un exemplu de ticăloşenie. La Protagoras suntem departe de „bunul sălbatic" al lui Rousseau, dar chiar şi de germanul moral şi idealizat al lui Tacit din *Germania*.

53. Exemplul apare şi în *Alcibiade 1*, 1 lla, propus chiar de Alcibiade. Vezi şi obiecţia lui Socrate şi nota la pasajul respectiv.

54. Fără îndoială că există o diferenţă majoră între învăţarea unei meserii – fie şi de la mai mulţi maeştri – şi învăţarea în prima copilărie a limbii materne, dar Protagoras îşi simplifică voit situaţia.

55. Protagoras face o reverenţă politicoasă, deşi inconsecvenţa lui e limpede: aşa cum recunoscuse, fiii lui Polycleitos erau la fel de tineri ca şi cei ai lui Pericle.

56. Neîncrederea lui Platon în scris şi în cărţi, care nu se pot „apăra" singure, va reveni încă şi mai apăsat în *Phaidros*, *T*]te.

yj. Mai există şi o altă posibilitate, care rămâne neexplorată: dreptatea, cuminţenia etc. ar putea fi specii ale genului comun „virtute" – aşadar, nici părţi (precum părţile feţei sau ale aurului, despre care se va vorbi mai departe), nici simple sinonime.

58. Aceasta este teza lui Socrate: cine are una dintre virtuţi trebuie să le aibă pe toate celelalte.

59. *Epistémè*, aici sinonim pentru *sophia*, „înţelepciune".

60. Apare aici, *in nuce*, problema autoreferenţialităţii formelor, care poate duce la paradoxul multiplicării *ad infinitum*, paradoxul numit de Aristotel „al celui de-al treilea om" şi la care şi Platon se referă la începutul dialogului *Parmenide*. Astfel, dacă toate lucrurile drepte

sunt drepte în virtutea unei forme comune – Dreptatea – şi dacă şi aceasta din urmă este dreaptă, atunci toate lucrurile drepte plus Dreptatea vor fi drepte în virtutea unei noi forme comune – Dreptatea 2 şi aşa mai departe.

61. Autoreferenţialitatea (frumosul e frumos, binele e bun etc.) unor concepte este deci extrem de discutabilă, conducând la aporii, dar ea tinde să rămână o caracteristică a formelor platoniciene. Platon nu va distinge niciodată clar între un predicat exprimat printr-o calitate generală abstractă şi un obiect exemplar ideal, o paradigmă.

62. Socrate îşi recuză responsabilitatea. Vezi „Cum a fost citit Platon", 3.

63. Dacă, spune Socrate, dreptatea şi pietatea sunt diferite şi dacă dreptatea e dreaptă şi pietatea pioasă, atunci dreptatea n-ar putea fi pioasă, ci ar fi nepioasă, şi nici pietatea n-ar putea fi dreaptă, ci nedreaptă, ceea ce contrazice sentimentul comun. Totuşi, lucrurile ar putea fi salvate, admiţând că pietatea este dreaptă, dar în mai mică măsură decât dreptatea, iar dreptatea e pioasă, dar în mai mică măsură decât pietatea. În felul acesta ele ar semăna între ele, fără a fi identice şi fără a leza simţul comun. Este şi ceea ce sugerează Socrate, declarându-le „foarte asemănătoare".

64. Protagoras recurge la teza asemănării, dar o prezintă în nuanţe prea relativiste, deoarece la el lucrurile nu au esenţe permanente. La limită, orice seamănă cu orice şi nimic nu seamănă cu nimic – ceea ce împiedică orice clasificare obiectivă.

65. Teoria formelor, prezentată în dialogurile mai târzii, clarifică situaţia, în termenii lui Platon: formele sunt net separate între ele, în timp ce lucrurile senzoriale participă la forme diferite simultan, sub diferite aspecte şi în diferite proporţii.

66. *Aphrosyne*, în general considerat un contrar al lui *sophrosyne*, tradus de mine prin „cuminţenie".

67. Protagoras nu vrea să susţină că virtuţile sunt

identice – aşa cum părea să reiasă din argumentul despre contrare –, dar nici că ele sunt prea diferite. Într-adevăr, în acest caz s-ar putea ca cineva să fie înţelept (adică ştiutor), dar totodată nedrept, ceea ce e o teză imorală pe care Protagoras n-ar vrea s-o asume în public. Este el sincer sau nu, n-avem cum şti.

68. „A fi cuminte” = *sophronein*; „a fi cu minte” = *eu phronem*.

69. Probabil că Socrate vrea să-l facă pe Protagoras să admită că omul *cu minte* cât şi cel *cuminte* nu pot dori să comită ceva nedrept, deoarece astfel şi-ar face lor ceva nefolositor şi un rău, ceea ce ar însemna că sunt lipsiţi de minte. Vezi *Apărarea*, 25 d-26 a.

70. O nouă demonstraţie de relativism filosofic (împiedicând un decupaj clar al conceptelor) la Protagoras, care în acest fel opreşte continuarea dialogului într-un moment care nu-i era favorabil.

71. Crison din Himera câştigase la alergare la trei Olimpiade succesive – o performanţă deosebită.

72. Alcibiade are dreptate în general, dar merită observat că el priveşte dezbaterea dintre Protagoras şi Socrate ca pe o luptă pentru întâietate, nu ca pe o căutare a adevărului.

73. Delicioasă parodia stilului lui Prodicos, care spune banalitatea „vă rog să nu plecaţi”, susţinută însă de faimoasele sale distincţii semantice! Urmează o parodie după stilul bombastic al lui Hippias, care propune însă un arbitru – ceea ce contravine profund *élenchos-ului* socratic, unde logos-ul însuşi este arbitru.

74. Sofiştii făceau o distincţie esenţială între natură (*phÿsis*) şi convenţie sau lege (*thesis*, *nômos*), de multe ori, dar nu întotdeauna, exaltând natura în defavoarea legii, aşa cum face aici Hippias (GUTHRIE 1999, cap. IV). Aici înrudirea e „spirituală”, pentru a spune astfel: toţi cei de faţă ar fi nişte „intelectuali”, nişte „savanţi”, înrudiţi prin calitatea lor.

75. Rege din Tesalia, la curtea căruia a stat şi

Simonides un timp.

76. Textul spune „ca un pătrat la mâini…” Se crede că este o referinţă la credinţa pitagoreică în perfecţiunea numărului patru şi a pătratului.

77. Pittacos, tiran din Mytilene, considerat unul dintre „cei şapte înţelepţi”.

78. *Iliada*, XXI, 308. Este vorba despre două râuri care curgeau în proximitatea Troiei.

79. În limba uzuală nu era adesea o diferenţă mare între cei doi termeni. În schimb, viziunea socratico-platoniciană stabileşte o opoziţie netă între ei: *a fi* conotă permanenţa, esenţa şi stabilitatea, *a deveni* instabilitatea, aparenţa şi incertitudinea.

80. Hesiod, *Munci şi zile*, 289.

81. *Phaulon ti*.

82. Vezi nota 13.

83. L. Robin (POR, 1, 1255, nota 110) crede că totul e o ironie la adresa spiritului îngust al lui Prodicos şi al dispreţului lui „patriotic” pentru cei din Lesbos. Mai este şi o tentativă abilă a lui Socrate de a crea zâzanie între cei doi sofişti. De altfel, Socrate va refuza imediat această interpretare excesivă.

84. Avem de-a face, pe de-o parte, cu o ironie la adresa lui Protagoras, care atribuise arta sofistică celor mai vechi poeţi, care ar fi practicat-o în ascuns; dar există, la un nivel mai adânc, şi ceva serios: Socrate (ca şi Platon) preţuia regimurile doriene, rigide şi autoritare, ale Spartei şi Cretei, în măsura în care tot el critica democraţia ateniană. Vezi şi „Nota introductivă” Structura statului perfect în *Republica* are unele trăsături „spartane”, chiar dacă regimul „timocratic” lacedemonian va fi prezentat totuşi ca o primă degenerare a cetăţii perfecte.

85. Educaţia intelectuală a femeilor, la egalitate cu aceea a bărbaţilor, va fi asumată în *Republica*.

86. De unde şi locuţiunea trecută în limbile moderne: „a te exprima laconic” Socrate va face o legătură – complet nejustificată în fond – între „laconismul” spartan şi

exprimarea aforistică a „primilor înţelepţi”.

87. Prima listă atestată a „celor şapte înţelepţi” tradiţionali. Diogenes Laertios (1, 13) îl va introduce în listă pe Periandros şi-l va elimina pe Myson.

88. În greacă, asta se exprimă prin particula *men*. Or, *men* cere o corelare cu un membru de frază succesiv, exprimat prin particula corelativă *de* („pe de altă parte”). Socrate vrea să spună că fraza „e greu ca un om să devină bun” trebuie corelată cu negarea maximei lui Pittacos, aşa cum se va vedea mai departe.

89. Este ceea ce se numeşte un *hyperbaton*: adverbul *alathéos* e alăturat de Socrate în sens lui „greu” şi nu lui „bun”, faţă de care era mai aproape ca amplasare în textul original. Greaca e mai flexibilă decât limbile moderne în ceea ce priveşte topica.

90. Nu se cunoaşte referinţa.

91. Un om bun poate deveni *râu*, sub acţiunea unor împrejurări, dar nimeni nu poate deveni un *râu specialist* într-un domeniu în care este profan. Pentru asta ar fi trebuit să cunoască domeniul respectiv, dar nu bine.

92. Calificativul *hekon* („de bunăvoie”) e înţeles de Socrate tot ca un *hyperbaton* şi e alăturat lui „îi laud şi îi iubesc”, şi nu, aşa cum pare natural, propoziţiei următoare. În felul acesta, Socrate vrea să arate că Simonides ar fi susţinut principiul său etic: „nimeni nu face răul de bunăvoie, ci numai din neştiinţă”. Interpretarea e puţin plauzibilă, dar interesantă.

93. E situaţia descrisă în *Criton*: Socrate se confruntă cu Cetatea şi Legile sale, care îi apar drept un fel de „părinţi” şi care l-au condamnat. Nu le va răspunde însă cu răul.

94. Este exact situaţia descrisă mai târziu de Platon în *Banchetul*.

95. *Iliada*, X, 224.

96. Referire ironică la cele spuse la început de Protagoras.

97. *Tharrhale ous* de la *tharrhos* – *o* îndrăzneală

iraţională care nu se poate învăţa şi care va fi distinsă de curaj. În *Republica* această temeritate va fi atribuită de Platon părţii intermediare a sufletului, numită *thymos*.

98. *Sophia e* foarte aproape semantic de „cunoaştere”, „ştiinţă”, „pricepere” Prefer să întrebuinţez sistematic termenul consacrat „înţelepciune”.

99. Într-un limbaj mai tehnic, sfera noţiunii „temeritate” e mai largă decât aceea a noţiunii „curaj”, deoarece există temerari fără ştiinţă, în timp ce curajul presupune şi ştiinţă.

100. După cele de mai sus, ne-am fi aşteptat ca Protagoras să excludă arta dintre cauzele care generează temeritatea.

101. În continuare Socrate îl va face pe Protagoras să admită, utilizând premise hedoniste şi utilitariste, că nimeni nu alege să facă răul voluntar, adică ştiind că e rău, ci numai din neştiinţă, confundându-l cu un bine şi calculând rău plăcerile şi durerile care urmează acţiunii sale. De aici rezultă că virtutea e cunoaştere, şi anume o „artă a măsurării” plăcerilor şi durerilor prezente, cât şi susceptibile să sosească în viitor.

102. În sensul de „cunoaştere”.

103. Protagoras, în fondul lui, e de acord cu opinia comună că oamenii, deşi cunosc binele, fac răul, fiind dominaţi de afectele iraţionale. Nu vrea însă să recunoască deschis acest lucru, deoarece ar însemna să admită că ştiinţa şi cunoaşterea sunt slabe şi neputincioase; or, el, ca învăţător al virtuţii, s-ar afla în această situaţie lipsit de obiectul muncii. Pe de altă parte, teza lui Socrate din acest moment este că nestăpânirea nu există în fapt: oamenii nu sunt „învinşi” de plăceri şi afecte, ci pur şi simplu sunt ignoranţi şi îşi ignoră binele. Platon va modifica această teză radicală, arătând în *Republica*, 44 ob-44 ib, felul în care în suflet cele trei părţi, raţiunea, pasiunea şi apetitul se luptă între ele şi adesea nu raţiunea este cea care câştigă. La fel sunt descrise lucrurile şi în *Phaidros*, în mitul carului înaripat. Pentru Socrate, cel din *Protagoras*,

sufletul apare ca o entitate simplă şi de aici rezultă şi atitudinea raţionalist-absolutistă a filosofului.

104. Un principiu hedonist, propus mai târziu de Epicur, care de asemenea susţine calculul plăcerilor şi al durerilor. Vezi *Epicur şi epicureismul antic*, traducere, studiu introductiv şi note de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2016, pp. 267 – 269, 291, 16.

105. În *Philebos*, dialog de bătrâneţe, Platon va arăta că o viaţă numai de plăceri nu e de dorit şi că este nevoie şi de intelect, astfel încât cea mai bună va fi „viaţa mixtă", formată din plăceri şi intelect (22 b).

106. Substituirea pare logică şi totuşi ea conţine o presupunere neautorizată. E semnificativ că identitatea fundamentală dintre bine şi plăcere va fi combătută de Platon însuşi mai târziu: de ex. *Republica*, 509 a; *Philebos*, 22 b-C.

107. Pictura din secolul al V-lea î.Hr. descoperise principiile perspectivei lineare – ceea ce practica picturii a denumit *trompe îoeil*. Pentru Platon există o anumită analogie între aceste procedee şi ficţiunile prezentate de sofişti.

108. *Metretike téchne*.

109. Socrate îi pune pe sofişti înaintea următoarei dileme: ori admit teza paradoxală socratică, potrivit căreia nimeni nu comite răul decât din neştiinţă şi deci omul rău e un neştiutor, şi atunci se justifică învăţătura lor şi îşi merită banii pe care îi iau de la particulari; ori neagă paradoxul etic socratic, dar atunci nu se explică care mai este rostul educaţiei pe care o dau. Căci numai ştiinţa poate fi predată.

110. Dar fiindcă, în mod tradiţional, cuminţenia este virtutea de a te domina pe tine însuţi, rezultă că înţelepciunea (ştiinţa) şi cuminţenia devin identice sau cvasi-identice.

111. Protagoras pare că nu înţelege afirmaţia lui Socrate. „Acelaşi lucru" nu înseamnă acelaşi obiect, ci acelaşi scop general. Curajosul merge la război, deşi ştie

că asta ar putea produce o suferinţă de moment. Însă el mizează pe faptul că dezonoarea de a nu merge, de exemplu, va produce suferinţe mai mari în viitor. Laşul nu calculează bine, fiindcă nu cunoaşte „ştiinţa măsurării”.

112. Definit în aceşti termeni, curajul apare drept o ştiinţă, fiind foarte aproape de celelalte virtuţi, astfel încât teza lui Protagoras, că există o diferenţă între curaj şi celelalte, cade.

113. Pentru răsturnarea de situaţie neaşteptată din final – vezi „Nota introductivă”.

114. Înţeleg: discuţia a eşuat deoarece n-a fost bine pregătită, fiind lipsită de o bază solidă, care ar fi putut fi lămurirea structurii sufletului. Baza va fi pusă în *Republica*.

115. *Promethoumenos*. Joc de cuvinte cu numele „Prometeu” (*Prometheus*).

116. Joc de cuvinte: *Kallia to kalô*.

LACHES

1. Melesias este fiul lui Tucidide (a nu fi confundat cu istoricul), un important om de stat atenian, susţinător al partidei aristocratice şi rivalul lui Pericle. Lysimachos e fiul lui Aristide, zis „cel drept”, pentru onestitatea sa fără cusur, rival al lui Temistocle. Se observă obiceiul atenian de a-i numi pe băieţi după numele bunicilor. Vezi şi Dan Sluşanschi, „Notele” la *Laches*, P0,1, 269.

2. Suntem în situaţia prezentată de Socrate şi în *Protagoras*, 319 b (vezi şi nota 36): oamenii de seamă nu reuşesc să-şi educe copiii, astfel încât aceştia să le calce pe urme. De aici Socrate deducea că „virtutea politică” nu se poate învăţa, nefiind o „artă” sau o „ştiinţă”, aşa cum pretindeau sofiştii precum Protagoras, sau că, oricum, ea nu putea fi predată în condiţiile Atenei de către sofişti sau politicieni.

3. Socrate se afla, deci, în apropiere.

4. Dema (cartierul) comună lui Lysimachos şi Socrate se numea Alopeke. E instructivă această „dezvăluire” gradată a personajului Socrate şi a însuşirilor sale:

Lysimachos, mai vârstnic şi mai retras în mediul său, îl ştie pe Socrate numai ca fiu al amicului său, mort între timp, Sophroniscos; abia în momentul discuţiei îşi dă seama că era vecin cu o celebritate, despre care vorbeau băieţii săi. Laches îl cunoaşte mai bine şi direct, ca participant curajos la retragerea la Delion, în timp ce Nicias îl cunoaşte şi mai bine: a experimentat deja *élenchos-ul* şi ştie care sunt scopul şi efectele acestuia. P. Friedländer acordă multă atenţie acestei apropieri treptate, aproape iniţiatice şi tot mai înalte, de esenţa lui Socrate (FRIEDLÄNDER, 432 – 433).

5. Damon, vezi la *Alcibiade I*, nota 33. Pentru Agathocles, profesorul lui Damon, vezi *Protagoras*, nota 30.

6. Vezi *Apărarea*… 28 e şi nota 30.

7. *Mâthema*. În sensul, probabil, că s-ar putea ca acest tip de scrimă să nu răspundă cerinţelor unei „arte”, având deci un set de principii şi de reguli deductibile din ele, ci să fie o simplă îndemânare practică, insuficient de solid definită. De fapt, îl simţim pe Laches doritor să-l contrazică cu orice preţ pe rivalul său, Nicias, recurgând chiar şi la ridiculizarea a ceea ce acela admira. Vezi mai jos, episodul cu Stesileos.

8. Laches se înfăţişează ca un practician, opunându-se lui Nicias, care vorbea mai ales despre un profit ipotetic şi mai puţin actual al sportului respectiv.

9. Cel care posedă o ştiinţă, crede Socrate, trebuie să poată arăta de unde şi cu cine a învăţat-o sau, eventual, dacă a descoperit-o singur, vezi *Alcibiade I*.

10. Socrate accentuează aşadar o idee sugerată anterior de Nicias: un anume exerciţiu fizic nu trebuie privit ca un scop în sine, ci şi ca un mijloc pentru perfecţionarea virtuţilor sufleteşti – nu neapărat şi nu în primul rând al celor corporale. În *Republica*, 4 ioc-e, 412 a, Socrate va arăta că, în general, gimnastica serveşte la întărirea sufletului, nu a corpului, fiind astfel complementară „artei Muzelor”.

11. În iMcnon, çbd. Socrate declarase că, fiind sărac, putuse să dea o drahmă numai pentru cursul scurt al lui Prodicos, rămânând privat de cel lung, de cincizeci de drahme.

12. Ştiinţa presupune, după Socrate, unitate de opinii, deoarece raţiunea este unică. Opiniile diferite sunt un semn al naţionalităţii, dacă nu al neştiinţei. Vezi *Alcibiade I*, nib-o.

13. Carienii erau sclavi foarte ieftini. Un vas mare era mult mai greu de confecţionat decât unul mic şi deci nepotrivit cu un învăţăcel în meserie.

14. Pasaj considerat interpolat de mai mulţi editori.

15. Nicias explică faptul că scopul dialogurilor socratice era nu atât lămurirea subiectului imediat în discuţie, cât, indiferent de subiect, cercetarea vieţii interlocutorului, spre a se evidenţia felul acesteia, conform principiului „o viaţă neexaminată nu merită trăită” (*Apărarea lui Socrate*, *38 a*).

16. Modul muzical numit dorian era mai sever şi mai simplu, spre deosebire de modul frigian sau lidian, considerate străine de spiritul elenic. Era constituit din două tetracorduri identice (semiton – ton – ton) îmbinate printr-un ton între ele. Ar fi gama naturală care începe cu *mi*. Vezi *Republica*, 398 e.

17. Vezi „Nota introductivă”.

18. Cu alte cuvinte, să cercetăm dacă curajul se poate învăţa, în felul unei arte. Este ceea ce la finele lui *Protagoras* va susţine Socrate şi va nega Protagoras, după răsturnarea punctului lor de vedere iniţial.

19. A răspuns la întrebarea: „cunoşti un exemplu de curaj?” Ca şi în *Hippias I*, *Charmides*, *Euthyphron*, *Menon*, interlocutorul confundă prezentarea cazului particular cu definiţia adevărată.

20. *Iliada*, VIII, 107 – 108.

21. Prima definiţie adevărată a lui Laches: *karteria tis tés psychés*. Curajul e prezentat aici ca o calitate înnăscută şi nu dobândită (*to ge pephykos*). Definiţia se va

dovedi prea largă.

22. Definiţia „corectată”, curajul fiind distins de temeritatea înnăscută.

23. Există şi un element iraţional în curaj, chiar dacă el nu se reduce la acest element. Dificultatea apăruse deja în *Protagoras*. Existenţa părţii intermediare a sufletului – *thymos-ul* –, pe care Platon o va introduce în *Republica* şi *Phaidros*, va clarifica lucrurile, dar nu suntem acolo. Virtuţile „civice” ţin mai ales de „opinia justă”, dobândită prin educaţie, susţinută, dar nu identificată cu raţiunea.

24. Metaforele cinegetice privitoare la căutarea adevărului nu sunt o raritate la Platon. Vezi şi *Lysis*, 218 c; *Republica*, 432 b; *Theaitetos*, 198 a, 199 e.

25. Vezi *Alcibiade I*, 125 a. E remarcabil că, prin intermediul lui Nicias, Socrate îşi pune la probă propria teză despre echivalenţa dintre virtute şi buna cugetare sau ştiinţă. Ca şi Critias din *Charmides*, şi aici Nicias crede că va avea câştig de cauză înaintea lui Socrate invocând chiar o teză a filosofului. Nu ştie că Socrate e pregătit să se pună în discuţie în primul rând pe sine însuşi.

26. Nicias sugerează că problema curajului nu este de natură „tehnică”, privitoare la „pronosticul” unei situaţii, ci la valori: dacă e preferabil să trăieşti sau să mori într-o anumită situaţie. Chiar cazul lui Socrate condamnat ar putea intra în discuţie. Pentru medic, vezi şi *Republica*, 4 oba-4 o8 c.

27. Realul Nicias a ascultat de sfaturile unui astrolog în timpul expediţiei din Sicilia şi a dus armata la pieire.

28. E ceva adevărat în reproşul lui Laches: curajul acum apare ori având o sferă prea extinsă, nemaifiind distinct de înţelepciune, ori o sferă nulă.

29. Unul dintre monştrii ucişi de Heracle.

30. Înţelepciunea comună consideră totuşi că unele animale sunt curajoase, altele fricoase. Dar, dacă toate ar fi înţelepte, ar trebui să fie toate curajoase.

31. Alături de Nicias, Lamachos a condus expediţia din Sicilia. A murit în luptă în 414. Remarca lui Nicias e

ironică, desigur.

32. Locuitorii demei Aixone aveau renumele de certăreţi şi cusurgii.

33. Vezi *Charmides*, 163 d, nota 27; *Protagoras*, nota 15 etc.

34. Dacă curajul este o „ştiinţă” – aşa cum ar dori Nicias –, ar trebui să se refere nu numai la lucruri din viitor, ci şi din prezent şi trecut, aşa cum e cazul cu alte ştiinţe, precum medicina sau arhitectura. Ideea neexprimată ar fi că o ştiinţă are ca obiect cunoaşterea esenţei lucrurilor şi că esenţele nu se schimbă în timp. Din acest punct de vedere, nici istoria, nici alte ştiinţe istorice nu ar fi „ştiinţe”.

35. Definiţia lui Nicias e defectuoasă: fie ea nu acoperă toate cazurile relevante (pierzând prezentul şi trecutul), fie acoperă prea mult, devenind echivalentă cu o înţelepciune totală şi indistinctă.

36. Vezi *Theaitetos*, 15 lb. se pare că semnul daimonic îl împiedica pe Socrate să se ocupe de anumiţi tineri. E tema dialogului *Theages*.

yj. *Odiseea*, XVII, 347.

38. Pentru invocarea finală a Zeului, vezi şi *Alcibiade 1*, 135 a. Evident, e o aluzie că semnul daimonic ar putea să se interpună, vezi nota 36. Într-un sens mai larg, Socrate evocă voinţa şi cunoaşterea divine şi în finalul *Apărării* şi al lui *Criton*.

THEAGES

1. Demodocos din Anagyrous, a fost general şi colector de tribut (NAILS, 141); a avut probabil şi alte funcţii publice.

2. Locul era aproape de sediul arhontelui-rege, lângă agora. Vezi mai jos 130 b şi nota 26.

3. *Sophos* are sensul de „savant”, „ştiutor”, iar *sophia* înseamnă adesea „ştiinţă”. Aici se va dovedi că Theages, ca şi Alcibiade din dialogul omonim, are în vedere ştiinţa specială de a fi un bun conducător al statului. Este ceea ce pretindea, de pildă, Protagoras că

poate preda. Vezi dialogul omonim. Mult mai târziu, Platon îl va consacra în acest rol pe filosof, după ce acesta a parcurs un întreg curriculum, în cadrul căruia disciplinele matematice joacă un rol esenţial şi sunt completate de ştiinţa supremă, de „dialectică" Vezi *Republica*, VII.

4. Începutul îl aminteşte pe cel din *Laches*. Acolo sunt doi taţi, Lysimachos şi Melesias, care vor să găsească educatori pentru fiii lor.

5. Vezi prima notă de la „Nota introductivă" a dialogului. Aici lucrul „mărunt" înseamnă că urmează să fie supus examenului, nu părintele, ci chiar fiul, beneficiarul eventual al lecţiilor de „înţelepciune".

6. „Theages" înseamnă „cel care e consacrat de zeu" (de la *theôs* şi *hdgios*) sau „cel care e condus de zeu" (de la *theôs* şi *ago*).

7. *Cf. Alcibiade I*, i25 b-d.

8. Peleus îl ucisese din greşeală pe fratele său, Phocos, după care s-a refugiat la curtea regelui Eurytion in Phthia. Mai târziu devine regele acestei ţări. Zeiţa Thetis se îndrăgosteşte de el şi îl are cu el pe Ahile drept fiu.

9. Archelaos, rege al Macedoniei (413 – 399), celebru pentru crimele sale (NAILS, 411).

10. Primele două nume desemnează două categorii de personaje inspirate. Amphilytos e citat de Herodot (I, 62) de a fi dat un oracol tiranului Pisistrate al Atenei (SOUILHÉ, 150). Se pare că provenea din Acarnia.

11. Tirania, în sensul de domnie personală şi arbitrară, nelegitimă şi mai presus de legi, nu avea o bună reputaţie la Atena, aşa că Theages nu are cum să se arate mulţumit de rezultatul anchetei. La timpul său însă (secolul al VI-lea î.Hr.), Pisistrate fusese autorul unor reforme importante în defavoarea vechii aristocraţii şi în favoarea săracilor. Susţinuse intens şi viaţa culturală şi artistică a Atenei (KP, 4, *s.v.*).

12. Ironie – un oximoron. În *Republica* tirania este regimul cel mai depărtat de bine şi de înţelepciune, la antipodul regalităţii legitime a filosofilor. Vezi nota

următoare.

13. *Cf. Republica*, VIII, 568 a. Se pare că versul e dintr-o tragedie pierdută a lui Sofocle, *Aiax din Locrus*.

14. Cyane şi fiica ei Callicrite sunt exemple de tiranie urâtă. Evident, Socrate doreşte să-l facă pe Theages să retracteze, ceea ce acesta şi face, parţial, în continuare.

15. Într-adevăr, Socrate susţine această idee în *Protagoras*, 319 e, *Alcibiade I*, n8 d-e, *Laches*, 179 c, *Menon*, *93 c-d*. Marii oameni de stat nu reuşiseră să-şi transmită competenţa altora, nici măcar propriilor copii.

16. Socrate n-a căutat să aibă demnităţi politice şi s-a lipsit de ele. Explicaţia în *Apărarea*, 3 ic-e.

17. *Cf. Theaitetos*, 15 lb.

18. *Ta erotika*. *Cf. Banchetul*, *17 yd*. *Vezi* „Nota introductivă”.

19. *Theia moara*. Se poate traduce şi „soartă divină” Vezi *Ion*, 534 c.

20. *Daimonion*. Formă neutră derivată de la masculinul/femininul *daimon* şi având acelaşi sens. În epoca arhaică, dar şi mai târziu, termenul e folosit adesea drept sinonim pentru *theôs* („zeu”), cu un accent fie pe o anumită indeterminare, fie pe elementul de putere misterioasă a divinităţii. La Hesiod, *Theogonia*, 991, oamenii fericiţi, decedaţi ai vârstei de aur, sunt numiţi *daimones*. *Daimon* se numeşte şi soarta sau destinul omului, de unde şi formula standard de pe stelele funerare: *agathos daimon*. Plasarea daimonului în intermediantate, între zei şi oameni, e o dezvoltare mai târzie. În sistemele teologice ale Antichităţii târzii, influenţate de platonism, daimonii – inferiori zeilor, buni sau răi – capătă roluri din ce în ce mai importante şi numeroase. De aici derivă şi sensul de „demon” în creştinism.

21. Nu sunt cunoscute întâmplările la care se referă Socrate aici şi în relatarea despre Timarchos care urmează.

22. O altă lecţiune conduce la versiunea „la închisoare”.

23. Este vorba despre expediţia atenianã dezastruoasă din Sicilia (415 – 413), propusă mai ales de Alcibiade, care apoi a trădat Atena şi a fugit la spartani spre a scăpa de acuzaţia de a fi distrus hermele (pietre sacre falice, dedicate lui Hermes) din Atena. Vezi şi *Alcibiade I*, *Nota introductivă*, 4.

24. Atenienii au fost învinşi la Efes, în 409. Thrasyllos a fost unul dintre generalii condamnaţi la moarte de atenieni după bătălia de la insulele Arginuse. Vezi *Apărarea lui Socrate*, 20 e şi nota.

25. Lysimachos şi fiul Aristide, Melesias şi fiul Tucidide sunt personaje în *Laches*. Vezi *Laches*, 179 a şi nota 1.

26. Influenţa lui Socrate e eliberatoare. Oamenii supuşi prejudecăţilor sunt sclavi, precum prizonierii din alegoria Peşterii din *Republica*. Poate nu întâmplător discuţia de faţă are loc la porticul lui Zeus Eliberatorul. Theages nu vrea să rămână în condiţia de „sclav”, proprie lui Tucidide.

27. *Cf. Banchetul*, *173 d*. Erotismul relaţiei e evident.

LYSIS

1. Pe vremea lui Socrate, acestea erau două gimnazii înconjurate de verdeaţă din afara zidurilor Atenei. Mai târziu, Platon îşi va stabili şcoala sa la Academie, iar Aristotel, vechiul elev disident al lui Platon, o va înfiinţa pe a sa la Liceu. Dacă ni se permite să citim aceste prime cuvinte la modul simbolico-profetic, am spune că filosofia europeană însăşi, simbolizată de Socrate, parcurge mereu, înainte şi înapoi, drumul de la Academie (Platon) la Liceu (Aristotel).

2. Nu sunt date despre acest sofist, admirator al lui Socrate.

3. *Ho kalos* – „frumosul” în text.

4. În *Banchetul*, Socrate va explica mai precis provenienţa acestei expertize în erotică pe care şi-o atribuia: îl iniţiase Diotima, preoteasa din Mantineea.

3. *Poiémata kai syngrdmmata*. Compoziţiile-elogii în

proză formau un gen relativ nou şi fuseseră practicate cu mare succes de sofistul Gorgias, care scrisese un celebru *Elogiu Elenei*, care ni s-a păstrat. Acolo Gorgias proslăvea puterea cuvântului.

6. *Idion* se poate referi atât la Lysis, cât şi la Hippothales.

7. Hippothales îi vorbea tânărului în termeni consacraţi de tradiţie, lăudându-i strămoşii şi familia, după modelul lui Pindar şi Bacchilides. Nu venea cu ceva personal, adecvat deopotrivă băiatului şi sieşi.

8. Strategia erotică a lui Socrate e paradoxală, aşa cum o ştim din *Alcibiade I şi* din *Banchetul*: el nu-l laudă pe iubit, ci îl confruntă cu insuficienţele sale, solicitându-i să-şi cerceteze viaţa fără complezenţă. Dar în afara lui Socrate, oare ar mai fi putut cineva avea succes amoros în acest mod neortodox? Căci e un fapt psihologic cunoscut: tindem să ne placă cei care ne laudă.

9. Prin dialog tânărul nu va fi lăudat pentru ceea ce n-are niciun merit (familie), ci va fi pus la probă şi chiar contrariat – ceea ce ar trebui să-l conducă pe calea cunoaşterii de sine.

10. O sărbătoare dedicată zeului Hermes, patronul luptelor atletice, al jocurilor gimnice şi al tinerilor.

11. Încerc să redau jocul de cuvinte din greacă dintre *kalôs* şi *kalôs te kai agathôs*.

12. În mod evident, Lysis era frumosul, astfel încât disputa nu mai avea rost.

13. Maximă folosită de pitagoricieni. La Academie, Platon a stabilit principiul meselor comune, spre a da curs acestei maxime.

14. Discuţia prealabilă cu Lysis va avea drept rezultat două concluzii: 1) A iubi pe cineva nu înseamnă a-l lăsa liber să facă orice, în orice condiţii. 2) Omul cu adevărat liber este omul competent, ştiutor.

15. Vârsta este un factor exterior şi accidental în dobândirea libertăţii şi a autorităţii: cunoaşterea este factorul decisiv. Cititorul modern (la fel ca unii interpret,

de ex. Gr. Vlastos) s-ar putea scandaliza văzând o concepţie despre prietenie guvernată de utilitate şi egoism. Dar să nu uităm, pe de o parte, extensia termenului *philon*; pe de alta, poate că în general anticii erau mai puţin ipocriţi decât suntem noi. Aristotel, în *Etica Nicomahică*, IX, 4, 1166 a 30, va spune: „Sentimentele amicale pe care le nutrim faţă de apropiaţii noştri şi care servesc la definirea prieteniei par să fi derivat din cele pe care le nutrim faţă de noi înşine” (trad. Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, uşor modificată). De unde şi celebra sa formulă: „prietenul este un alt eu” (*ăllos autos*).

16. Pentru a-l încuraja să înveţe, Socrate prezintă băiatului o lume destul de idilică, guvernată de oameni ştiutori, adesea neconformă cu realitatea de fapt şi care ar putea deveni realitate doar în statul ideal guvernat de filosofi. De asemenea, aşa cum vedem puţin mai departe, discuţia avea drept scop şi să-i arate lui Hippothales cum trebuie să se poarte cu un băiat iubit.

17. Fireşte, e o ipoteză discutabilă, bazată pe un strict utilitarism. Tatăl şi-ar iubi fiul nevârstnic în vederea foloaselor pe care acesta i le va aduce mai târziu, când va fi adult. Am mai văzut utilitarism la Socrate şi în *Protagoras*, când a fost vorba să se definească curajul, dar şi în *Apărarea lui Socrate*, când Socrate a încercat să-şi susţină principiul etic că nimeni nu face răul în cunoştinţă de cauză, ci numai din ignoranţă. De asemenea, întâlnim utilitarism şi în argumentaţia lui Socrate împotriva lui Polemarchos din *Republica*, I. E o întrebare dacă Socrate era într-adevăr Utilitarist, sau dacă folosea asemenea argumente pentru a fi mai convingător.

18. Joc de cuvinte greu de tradus între *phronein* – „a gândi” şi *méga phronein* (literal: „a gândi mare”) – „a te făli”, „a te grozăvi”.

19. *Cristikôs*. Adept al discuţiilor sofistice, unde controversa de dragul unui succes facil domina căutarea adevărului. În continuare, Socrate îi va da lui Menexenos o

lecţie de „christică”.

20. Reamintesc, vezi „Nota introductivă”, că „a iubi” şi „prieten” – *philein*, respectiv *philos* – au aceeaşi rădăcină.

21. Se poate spune aşa, dacă lui *philos* îi acordăm deopotrivă un sens activ şi unul pasiv – ceea ce este posibil semantic, dar incorect logic. În general, discuţia, fiindcă nu distinge de la început sensurile lui *philos*, nu va fi concluzivă.

22. *Erastaf* sunt îndrăgostiţi!; *paidikă* sunt „drăguţii”, „iubiţii”.

23. *Phflon* are aici un sens pasiv, exprimat de dativul în care se află complementul, redat de mine prin prepoziţia „pentru”. Când are un sens activ, se pune complementul său în genitiv, vezi mai jos.

24. Textul grec foloseşte o suită de adjective compuse cu *philphflippos*, *philosophas* („iubitor de cai”, „iubitor de înţelepciune”) etc., unde radicalul verbal, fiind accentuat, are un sens activ. Dilema este: ori nu există decât iubire reciprocă, ori există şi iubire unilaterală, dar fără ca iubitorul să-l aibă prieten pe cel iubit. Bineînţeles că „prietenia” unor abstracţiuni sau animale pare extrem de bizară, mai ales în traducere.

25. Solon, 21, 2.

26. Prietenul, în sens activ, nu pasiv, deoarece se foloseşte genitivul pentru obiect, nu dativul.

27. Varietatea de situaţii desfide o definiţie univocă a „prietenului”.

28. E o afirmaţie „de încercare” în spiritul tradiţiei, care va fi dezminţită, aşa cum s-a văzut şi în *Protagoras*, 34/b-o. Socrate nu are mare încredere în înţelepciunea „poeţilor” şi mai ales în posibilitatea de a-i interpreta corect.

29. *Odiseea*, XVII, 218.

30. Referinţa generală este la filosofia presocratică; în particular, cred că ar putea fi vorba despre Empedocle şi Democrit, care vorbesc despre strângerea laolaltă a celor

asemănătoare. Vezi fragmentele în FGP, 2 & 3.

31. Este sugerată o importantă idee platonică: binele înseamnă unitate şi, invers, unitatea – bine. Multiplicitatea şi variaţia înseamnă rău.

32. Bunătatea presupune desăvârşire, iar desăvârşirea nu are nevoie de nimic, deci nici de iubire. Aşa cum se va vedea mai clar în *Banchetul*, iubirea exprimă aspiraţia spre perfecţiune a unor fiinţe imperfecte, fie în sensul lipsei de integritate, ca în mitul lui Aristofan, fie în sensul lipsei imortalităţii, ca în discursul Diotimei, redat de Socrate. Abia creştinismul va dezvolta ideea unui Dumnezeu care iubeşte activ, în pofida perfecţiunii sale. Dar chiar şi creştinismul va avea nevoie de cea de-a doua persoană a Treimii, pentru a da substanţă reunirii dintre perfecţiune şi iubirea activă.

33. Poate un discipol al lui Heraclit, precum Cratylos, prezent în dialogul omonim.

34. Hesiod, *Munci şi zile*, 25.

35. Protagoras inaugurase un tip de discursuri duble, numite *antilogii*, care susţineau şi combăteau pe rând cu egală forţă o aceeaşi teză.

36. Socrate introduce această teză esenţială în platonism, a intermediarului dintre bine şi rău, pretextând un fel de inspiraţie profetică. În funcţie de paradigma interpretativă adoptată (evoluţionistă sau unitariană), putem considera că este fie o sugestie că Platon are deja intuiţia valorii intermediarului, dar nu are încă certitudini, fie vrea să-l iniţieze treptat pe cititor în arcanele unei logici ternare, pe care deja o stăpâneşte, diferită de logica binară, simplistă, a sofisticii sau a presocraticilor.

37. De ce exact, nu se spune. Putem admite că răul, fiind dezordine şi instabilitate totale, nu poate nici iubi, nici fi iubit. Mai târziu, poate în doctrina nescrisă, sigur la neoplatonicieni, precum Plotin, răul absolut va fi identificat cu Materia primordială (PLOTIN, vol. 3, 51, I).

38. Aluzia este la Socrate însuşi, aşa cum el este prezentat în *Apărare*, *2 ja-b*, ca cel mai înţelept dintre

ignoranţi, deoarece numai el ştie că nu ştie nimic, iar Zeul e singurul ştiutor autentic. De asemenea, este anticipată teoria din *Banchetul*, 204 a-b, a lui Eros ca intermediar daimonic între oameni şi zei şi, totodată, arhetip al filosofului. Vezi şi *Phaidros*, *2*? *8 d*. Merită, cred, de notat felul în care Platon interpretează o trăsătură socratică, stabilindu-i condiţia de posibilitate ontologică: pentru ca să existe un individ în felul lui Socrate, trebuie să existe „trei genuri" ontologice – binele, răul şi intermediarul, care nu-i nici rău, nici bun şi care aspiră spre bine din cauza prezenţei răului ce-i dă târcoale. Treptat, generalizarea devine maximă, cuprinzând epistemicul, ontologicul, psihologicul, politicul, fizicul. Astfel, aceste trei genuri le vom regăsi în *limita*, *nelimitatul* şi *amestecul* dintre ele din *Philebos*, iar în *Timaios se* va vorbi într-un sens asemănător despre *model*, *chora* („loc", „materie") şi *lume*. În suflet, intermediarul va fi *thymos-ul*, situat între raţiune şi apetituri (*Republica*, *Phaidros*), iar în cetatea ideală vom vorbi în acelaşi sens despre clasa paznicilor, situaţi între filosofi şi oamenii de rând.

39. Vezi *Laches*, 194 b şi nota 24.

40. Vezi „Nota introductivă" pentru distincţia dintre „în vederea" (*héneka tou*) şi „din cauza" (*did ti*). Ceea ce înainte se exprimase prin ideea de „prezenţă" acum se exprimă prin cauzalitate „eficientă" (în terminologia aristotelică).

41. Nu e imposibil, fiindcă e vorba numai despre binele parţial din prietenul care nu-i nici bun, nici rău sau e şi bun, şi rău. Acesta este obiectul iubirii parţiale şi limitate. Numai în cazul *prietenului prim*, despre care va fi vorba mai jos, binele şi prietenul coincid.

42. Acest *prim prieten* – principiu unic al tuturor prietenilor şi prieteniilor – este ceea ce mai târziu Platon va numi „forma" prietenului sau modelul, arhetipul prieteniei, pe care toate celelalte prietenii nu fac decât să le imite mai mult sau mai puţin imperfect.

43. *Eidola*. Termenul se referă la reflexiile în apă şi în

oglinzi, ori la umbre şi va fi folosit constant de Platon pentru a denumi imitaţiile senzoriale ale formelor, sau chiar imitaţiile lucrurilor senzoriale.

44. Nu e deloc sigur că, fie şi dacă ar dispărea răul, ceea ce nu-i nici rău, nici bine n-ar păstra totuşi o propensiune către bine, voind să-şi desăvârşească natura.

45. De ce introduce Socrate această ipoteză contrafactuală: dispariţia răului? Poate pentru a arăta că, dacă ar dispărea răul, noi – nici buni, nici răi – n-am mai avea nevoie de bine, în timp ce binele ar rămâne neschimbat, deoarece el n-are nevoie de nimic în vederea existenţei sale.

46. Ne-am fi aşteptat aici la „din cauza duşmanului" şi nu „în vederea duşmanului" Evident, atunci n-ar mai fi fost nimic „invers" Cum se explică această eroare? O neglijenţă? Un sofism ca să pregătească respingerea tezei? Posibil.

47. Socrate pare să uite că el vedea nu numai o cauzalitate „eficientă", ci şi una „finală" a prietenului: binele. Chiar dispărând relele, cauza eficientă, binele poate rămâne obiectul iubirii ca finalitate absolută. Tema va fi reluată de Aristotel în *Metafizica*, XII, 7, unde binele va fi identificat cu Gândirea care se gândeşte pe sine.

48. *Oikeion* – „ceea ce îţi aparţine", „înrudit", „familiar". Această ultimă încercare de a explica prietenia invocă drept cauză neîntregirea şi lipsa, prefigurând mitul omului dublu originar al lui Aristofan din *Banchetul*. Or, relaţia de apartenenţă nu implică neapărat asemănarea: partea feminină şi cea masculină a androginului originar îşi aparţin, dar nu seamănă.

49. Evident, Hippothales speră că va fi şi el iubit de Lysis în răspuns. Lysis şi Menexenos nu sunt însă foarte convinşi.

50.2 i4 e-2 i5 a.

51. Afirmaţie falsă: faptul că binele aparţine oricui nu înseamnă şi că binele şi aparţinătorul sunt identice. Dacă albul aparţine (fie şi în sensul de asemănător) oricărei

culori, nu înseamnă că albul şi aparţinătorul sunt identice.

52. Faptul că binele aparţine oricui nu înseamnă decât că binele aparţine de ceea ce nu-i nici rău, nici bine – şi asta cu atât mai mult cu cât nici răul, nici binele nu pot fi concepute şi ca fiind atât rău, cât şi bine.

53. Vezi „Nota introductivă".

54. Puţini totuşi vor rămâne pe gânduri de pe urma acestui paradox – a nu şti să te explici pe tine însuţi –, dar cei care o vor face vor dovedi spirit filosofic.

LISTA ABREVIERILOR BIBLIOGRAFICE

ACP: A *Companion to Plato*, edited by Hugh Benson, Blackwell, Oxford, 2006. ACS: *A Companion to Socrates*, edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, Blackwell, Oxford, 2006.

ALLEN 1: *The Dialogues of Plato*, vol. 1, *Euthyphron*, *Apology*, *Crito*, *Meno*, *Gorgias*, *Menexenus*, translated with comment by R.L. Allen, Yale University Press, New Haven, 1989.

ALLEN 2: *The Dialogues of Plato*, vol. 3, *Ion*, *Hippias Minor*, *Laches*, *Protagoras*, translated with comment by R.L. Allen, Yale University Press, New Haven, 1996.

ARISTOTEL: Aristotel, *Metafizica*, traducere, introducere şi note de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001, 2007.

ARMSTRONG: A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligibile in the Philosophy of Plotinus*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1967.

ARIETI & BARRUS: J.A. Arieti and R.M. Barrus, *Plato*'s *Protagoras*, Rowman & Littlefield, New York, 2010.

ATHANASSIADI: Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour Torthodoxie dans le platonisme tardif de Nume nius à Damascius*, Les Belles Lettres, Paris, 2006.

BEVERSLUIS: John Beversluis, *Cross-Examining Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

BEYE: Charles R. Beye, *Letteratura e pubblico nella Grecia antică*, Laterza, Bari, 1979.

BEZDECHI1995: Platon, *Legile*, traducere de E.

Bezdechi, introducere şi traducerea cărţii a XIII-a de Şt. Bezdechi, IR1, Bucureşti, 1995.

BEZDECHI 1996: Platon, *Scrisori*. *Dialoguri suspecte*. *Dialoguri apocrife*, traducere de Şt. Bezdechi, IRI, Bucureşti, 1996.

BOWE & OTTO: *An Annotated Plato Reader*, edited by G. Bowe and K. Otto, Global Scholarly Publications, New York, 2010.

BRÂDĂŢAN: Costică Brădăţan, *A muri pentru o idee*, Humanitas, Bucureşti, 2018.

BRÉHIER: Émile Bréhier, *Filosofia lui Plotin* (1928), Amarcord, Timişoara, 1998.

BRÈS: Yvon Brès, *Psihologia lui Platon*, Humanitas, Bucureşti, 2000.

BRISSON: Luc Brisson, „Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", *Les Études philosophiques*, nr. 4/1993, pp. 475 – 495.

BRISSON 1993: Luc Brisson, „Les accusations de plagiat lancées contre Platon", în *Contre Platon*, vol. 1: *Le platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Vrin, Paris, 1993.

BRISSON 1998: Luc Brisson, *Plato the Myth Maker*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

BROCHARD: Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs* (1887), Vrin, Paris, 1959; Livre de Poche, Paris, 2002.

BRUMBAUGH: Robert S. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination*, Indiana University Press, Bloomington, 1968.

CCP: *The Cambridge Companion to Plato*, edited by Richard Kraut, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

CHERNISS: H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, John's Hopkins University Press, Baltimore, 1962.

CHLG: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A.H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

CORNEA 2005: Andrei Cornea, *Când Socrate nu are dreptate*, Humanitas, Bucureşti, 2005.

CORNEA 2012: Platon, *Theaitetos*, traducere, interpretare şi note de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2012.

CREŢIA 1995: Platon, *Banchetul*, traducere, studiu introductiv şi note de Petru Creţia, Humanitas, Bucureşti, 1995, 2006, 2011.

DL: Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuş, studiu şi comentarii de Aram M. Frenkian, Polirom, Iaşi, 1997.

DETIENNE: Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, L'Ouverture, Paris, 1994.

DK: Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Weidmann, Berlin, 1951.

DÖRRIE: Heinrich Dörrie, *Von Platon zum Platonismus*. *Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1976.

DILLON 1990: John Dillon, *The Golden Chain*: *Studies* în *Development of Platonism and Christianity*, Variorum, Aidershot, 1990.

DILLON 2003: John Dillon, *The Heirs of Plato*: *A Study of the Old Academy*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

DODDS: Eric Robertson Dodds, „The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»", *The Classical Quaterly*, vol. 22, nr. 3 – 4, 1928, pp. 129 – 142.

ELIAS: Julius A. Elias, *Plato's Defense of Poetry*, State University of New York Press, New York, 1984.

FGP: *Filosofia greacă până la Platon*, ed. Adelina Piatkowski şi Ion Banu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 4. vol. + indici, 1979 – 1984.

FRIEDLÄNDER: Paul Friedländer, *Platone*, introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2004 (De Gruyter, New York, Berlin, 1964 – 1975).

FRUTIGER: Paul Frutiger, *Les mythes de Platon*, Félix Alcan, Paris, 1930.

GADAMER: H.-G. Gadamer, *Dialogue and Dialectics*:

Eight Hermeneutical Studies on Plato, Yale University Press, New Haven, 1980.

GIANNANTONI: G. Giannantoni, *Dialogo et dialettica* noi *dialoghi giovanili di Platone*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1963.

GEBHARDT: E. Gebhardt, *Polykrates Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*, Fakultät der J.W. Goethe-universität, Frankfurt/Main, 1957.

GROTE: G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, John Murray, London, 1867.

GUTHRIE: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

GUTHRIE 1999: W.K.C. Guthrie, *Sofiştii*, Humanitas, Bucureşti, 1999.

HADOT: Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Polirom, Iaşi, 2000.

HAVELOCK: Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge/MA, 1963.

IRWIN: T.H. Irwin „Plato: The Intellectual Backgound", în CCP.

INSARDI-PARENTE: M. Insardi-Parente, „11 Platone non-scritto ele autotestimonianze. Alcune note a proposito di un livro recente", *Elenchos*, 5/1984

JAEGER: Werner Jaeger, *Paideia*, vol. III: *The Conflict of Cul*tural *Ideals in the Age of Plato*, *Oxford* University Press, Oxford, 1944, 1971.

KAHN: Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

KLIBANSKY: Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*; together with *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, Warburg Institute, London, 1981.

KP: *Der Kleine Pauly* (*Lexikon der Antike în 5 Bänden*), DTV, München, 1979. KOYRÉ: Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon* suivi de *Entretiens sur Descartes*, Gallimard, Paris, 1962.

KRÄMER: Hans Joachim Krämer, *Plato and the*

Foundations of Metaphysics (1967), State University of New York Press, New York, 1990.

LAMB: W.R.M. Lamb, în LOEB, vol. XII.

LEIBNIZ: G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, vol. III, ed. C.S. Gerhardt (1887), Georg Olms, Hildesheim, 1979.

LEIBOWITZ: David Leibowitz, *The Ironic Defense of Socrates: Plato's Apology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

LÉVY: Carlos Lévy, „Images de Socrate dans le scepticisme antique: essai de synthèse", în *Réceptions philosophiques de la figure de Socrate*, ed. Suzel Mayer, *Revue Diagonale Phi*, nr. 2, 2008.

LOEB: Plato, „Loeb Classical Library", 12 vol., Harvard University Press, Cambridge/MA, 1904 – 1927.

MAGALHÄES: V. de Magahlaes-Vilhena, *Le problème de Socrate et la légende platonicienne*, PUF, Paris, 1952.

MARROU: Henri-Irenée Marrou, *L'Histoire de l'éducation dans* i *Antiquité*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1948, 1981.

MATTON: Sylvain Matton, „Quelques figures de Pantiplatonisme de la Rennaissance à l'âge classique", în *Contre Platon*, vol. 1: *Le platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Vrin, Paris, 1993.

MAYER: Suzel Mayer, „Ironie de Socrate dans les Argumenta de Ficin aux dialogues de Platon", în *Réceptions philosophiques de la figure de Socrate*, ed. Suzel Mayer, *Revue Diagonale Phi*, nr. 2, 2008.

McCABE: Mary Margaret McCabe, „Form and Platonic Dialogue", în ACP. MERLAN: Philip Merlan, „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus" în CHLG.

MERLAN 1975: Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.

MONTAIGNE: Michel de Montaigne, *Les Essais*, LGF, Paris, 2001.

MORGAN: Michael L. Morgan, „Plato and the Greek Religion" în CCP.

NAILS: Debra Nails, *Oamenii lui Platon*, *O prosopografie a lui Platon şi a altor socratici*, Humanitas, Bucureşti, 2008.

NATORP: Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*. *Eine Einführung în den Idealismus*, Felix Meiner, Hamburg, 2004.

NIETZSCHE: Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, traducere de Radu Gabriel Pârvu şi Ioana Pârvulescu, Humanitas, Bucureşti, 2015.

NOVOTNY: František Novotný, *The Posthumous Life of Plato*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.

PDS: Platon, *Dialoguri socratice*, selecţie şi prefaţă de Gheorghe Paşcalău, Humanitas, Bucureşti, 2015.

PIATKOWSKI 1997: Platon, *Scrisori*, traducere de Adelina Piatkowski.

Humanitas, Bucureşti, 1997

PLOTIN: Plotin, *Opere*, traducere, introducere şi note de Andrei Cornea, 3 vol., Humanitas, Bucureşti, 2003 – 2010.

POB: Platon, *Œuvres complètes*, t. 2, texte établit et traduit par Alfred Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1936.

PO: Platon, *Opere*, ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, 7 vol., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974 – 1993.

POL Platon, *Opera integrala*, Humanitas, Bucureşti, 2020.

POC: Platon, *Opere complete*, ediţie îngrijită de Petru Creţia, Constantin Noica şi Cătălin Partenie, 3 vol., Humanitas, Bucureşti, 2001 – 2004.

POR: Platon, *Œuvres complètes*, traduction et notes par Léon Robin, 2 vol., Gallimard, Paris, 1953.

POPPER: Karl Raimund Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei* (1957), Humanitas, Bucureşti, 1993.

PRICE: A.W. Price, *Love and Friendship în Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

REALE: Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alia luce di „dottrine non-*

scritte" (1984), Bompiani, Milano, 2010.

REALE 2004: Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8:

Plotino e il Neoplatonismo pagano, Bompiani, Milano, 2004.

RICHARD: Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, préface de Pierre Hadot, Les Éditions du Cerf, Paris, 1986.

RIST: J.M. Rist, *Plotinus*: *The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

ROBERTS: J.W. Roberts, *City of Socrates*: *An Introduction to Classical Athens*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984.

ROBIN, Léon Robin, *Platon* (1935), Teora, Bucureşti, 1996.

ROMILLY: Jacqueline de Romilly, *The Great Sophists în Periclean Athens*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

ROWE: Cristopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

SCHLEIERMACHER: *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, translated from German by William Dobson, Pitt Press, London, 1836. SHOREY: Paul Shorey, *The Unity of Plato*'s *Thought*, University of Chicago Press, Chicago, i960.

SOLCAN: Dan Solcan, *La piété chez Platon. Une lecture conjuguée de ÏEuthyphron et de l'Apologie de Socrate*, L'Harmattan, Paris, 2009.

SOUILHÉ: Joseph Souilhé, *Dialogues suspects*, în POB, vol. 13.

STONE: LF. Stone, *Le procès Socrate*, Édition Odile Jacob, Paris, 1990.

STRAUSS: Leo Strauss, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1964.

SZLEZÂK 1: Thomas Alexander Szlezâk, *Cum să-l citim pe Platon*, Grinta, Cluj-Napoca, 2008.

SZLEZÂK 2: Thomas Alexander Szlezâk, *Noul Platon*.

Cercetări despre doctrina esoterică, *2* vol., Grinta, Cluj-Napoca, 2008.

TARRANT: Harold Tarrant, *From the Old Academy to Later Neo-Platonism*, Ashgate, Aldershot, 2010.

TAYLOR: A.E. Taylor, *Plato*: *The Man and His Works*, Methuen, London, 1926, 1956.

THEILER: Willi Theiler, „Überblick über Plotins Philosophie and Lehrweise", în *Plotins Schriften*, ed. R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, vol. 6, Meiner, Hamburg, 1971.

TIGERSTEDT: E.N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1974.

TUCIDIDE: Thucydides, *Războiul peloponeziac*, studiu introductiv, traducere, note şi indice de N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

TREDENNICK & TARRANT: Hugh Tredennick and Harold Tarrant, *Plato*. *The Last Days of Socrates*, Penguin Books, London, 1954, 1993.

VERNANT: Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii greceşti*, Symposion, Bucureşti, 1995.

VIERU 1994: Platon, *Parmenide*, traducere, lămuriri preliminare şi note de Sorin Vieru, Paideia, Bucureşti, 1994.

VLAD: Damascius, *Despre primele principii*, traducere, introducere şi note de Marilena Vlad, Humanitas, Bucureşti, 2006.

VLASTOS 1963: Gregory Vlastos, „On Plato's Oral Doctrine", *Gnomon*, nr. 35/1963.

VLASTOS 2002: Gregory Vlastos, *Socrate*. *Ironist şi filosof moral*, Humanitas, Bucureşti, 2002.

WHITTAKER: John Whittaker, *Alcinoos*. *Enseignement des doctrines de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

WILDBERG: Christian Wildberg, „Philosophy in the Age of Justinian", în *The Cambridge Companion of the Age of Justinian*, edited by Michael Maas, Cambridge

University Press, Cambridge, 2004, cap. 13.

XENOFON: Xenofon, *Apărarea lui Socrate* în Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, traducere, prefaţă, note şi indice de Grigore Tănăsescu, Univers, Bucureşti, 1987.

XENOFON, *Memorabilia*: în Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, traducere, prefaţă, note şi indice de Grigore Tănăsescu, Univers, Bucureşti, 1987.

CUPRINS

Nota asupra ediţiei 5

Cum a fost citit Platon. Introducere de Andrei Cornea 13

apărarea lui Socrate Introducere 65 Text 73

CRI TON 105 109

EUTHYPHRON 127 131

C H AR MID E S 155 161

ALCIBIADE I 195 201

ION 255 261

HIPPIAS I (MAIOR) 279 283

HIPPIAS II (MINOR) 319 323

PROTAGORAS 345 353

LACHES 419 423

THEAGES 455 461

LYSIS 477 483

Note 573

Lista abrevierilor bibliografice 511